RA

شرح على الزوراء لمحمود بن الياس
الكردي رحمه الله

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı:
1291/1-2

RAĞIP P.
Ka. N.
1462

١٤٧٦
R.

٧٥

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتوحد بجلال وحدة ذاته في كمال كثرة اسمائه وصفاته
المتفرد بالتنزه والتقدس عن شائبة النقص والنقض في مراتب جلاله
ووحدته الذاتية مع عدم تناهي انواع كمالات كثرة الاسمائية
والصفاتية والصلوة والسلام منه تعالى على مرتبته الجامعة لجميع صفاته
الجلالية والجمالية محمد المبعوث لهداية قوافل التحقيق الى السلوك في مسالك
هذا الطريق وعلى آله الكاملين واصحابه الواصلين الى سعادة التوفيق
للعروج على اعلى معارج التصديق اما بعد فاني لما رايت الحواشي
التي علقها الحبر الالمعي المدقق والحكيم الاوحدي المحقق سلطان العلماء
برهان الحكماء المولى الذي لم يجز ولم يجز له الثاني مولانا جلال الحق والملة والدين
محمد الدواني قدس سره وافاض على مفارق الطالبين الراغبين
لتحقيق الحق انواره على رسالته الموسومة بالزوراء كاشفة لاستارها
عن وجوه ابكار افكارها كشفا كافيا بالنسبة الى المنتهي ولكن لكمال دقتها
مع خلوها عن اكثر الفاظ المتن كانت مستدعية لتوضيحات يحتاج
اليها المبتدي فشمرت عن ساق الجد لادراج جميع الفاظ المتن فيها ادراج
المتون في الشروح وشرطت على نفسي ان اجعلها كمتن واحد
وان الحق بها على قدر الوسع والطاقة توضيحات تزيل عنها
الاغلاق والجروح وان اميز بين عبارتي هذين الاصلين بان
اقول عند نقل كلام المتن قال في المتن وعند نقل عبارة الحواشي
قال في الحواشي ليسهل للمبتدي في التمييز بين عبارتيهما فبحمد الله سبحانه
صار بهذان الاصلان ممزوجين بتلك التوضيحات والتحقيقات
بها شرحا شرحا محتويا على تمام الانتفاع عام الفوائد اذ نيطت
بالاصلين المنتهى وبتلك الملحقات بها يستفيد المبتدي وما التوفيق
الا من عند الله ولا حول ولا قوة الا بالله ثم لما بلغ تقرير
فوائده الى الاتمام ووصل تحرير فرائده الى الاختتام ومضى

بعد تبييض تسويده مدة مديدة من الزمان وطارت نسخه الطالبون المحصلون
الى الآفاق والبلدان اطلعت على شرح الفركشي على المتن والحواشي صنفه
وحيد عصره وفريد دهره افضل تلامذة المصنف على الاطلاق استاد فضلاء
زمانه بالاستحقاق مولانا كمال الملة والدين المحيي اللاري تغمده الله الملك
الباري بانواع غفرانه وافاض على روحه في مرقده انوار رضوانه بمحض
فضله ولطفه واحسانه فحصل في القلب بسبب الاطلاع على ذلك الشرح
شوق عظيم وجزم بالبال عزم عزيم ان ارجع الى مطالعة المتن والحواشي
مع ذلك الشرح ثانيا وعلى الله تبارك وتعالى حامدا ثانيا وعلى نبيه
ورسوله سيد المرسلين وخاتم النبيين وعلى آله وصحبه مسلما ومصليا راجيا الاغتباط
بالتقاط الافادات التي اخذت الشارح من المصنف والمباحثة وطمع الاستفادة
دقائق النكات التي لاحت لخاطر الشارح حين المطالعة فتوجهت
بصدق الجد والجهد اليه ومررت من الاول الى الآخر مرورا وافيا وقد حصل
لي من ذلك المرور انواع الحضور والسرور اذ قد حصل لي بذلك المرور توارد
في مواضع كثيرة مع الشارح فيما نقل من المصنف وقد اطلعت في مواطن معدودة على
اني قد فرطت في حل عبارة الاصلين بما لم يقربه الشارح فحمدت الله تعالى على
ذلك في كل واحد من تلك الاماكن وليس يعتري بهذا المقال الا الابتهاج
والاشتغال لامر الله العلي المتعال فانه تبارك وتعالى قال واما بنعمة ربك
فحدث فاضفت ما استفدته ثانيا الى ما حررته اولا فجاء بحمد الله تعالى
مع صغر حجمه شرحا محتويا على درر حقائق هي لباب آراء المتقدمين
منطويا على غرر دقائق هي نتائج افكار المتاخرين فصار كانه كنز مدفون
فيه جواهر حقائق الفوائد وبحر مشحون بلآلي دقائق الفرائد فلما فرغت
ثانيا من تسويد الصحائف بتحرير تلك النكات واللطائف صرت
سائلا خاضعا متضرعا متوسلا متشفعا بفاتح الانبياء اولا وخاتمهم آخرا
ان ينتفع بهذا الشرح المحصلون الذين هم لتحصيل الحق طالبون
وعن طريق الجدال والعناد مجتنبون اعني بهم الذين مطلبهم تحقيق الحق اليقيني

T. C.
MİLLİ EĞİTİM BAKA
PAŞA KİTA
1191

لا القصوير الباطل في صورة الحق المبين وها انا اشرع في المأمول بحسن توفيق المعين
اقول اعلم اسعدك الله واياي في الدارين بالوصول الى المسئول ان المصنف
رحمه الله تعالى قال في خطبة الحواشي بعد قوله بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد الحمد
لوليه اي بعد تصديقي واذعاني واعتقادي بان حقيقة الحمد وماهيته او
جميع افراد الحمد او الفرد الكامل منه حاصل وثابت بطريق الاختصاص
لولي الحمد وهو الله سبحانه سواء كان الولي بمعنى المحب او بمعنى الموكل او بمعنى
الصاحب والصلوة اي وبعد الصلوة التي اي افاضة الرحمة من مبدا
الفياض على نبيه اي نبي ولي الحمد والمراد به هاهنا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم
فاني لما فرغت من تهذيب رسالتي الموسومة بالزوراء المشتملة
اشتمال الدال على المدلول على زبد متعلق بالمشتملة والزبد جمع
زبدة كالثمان الثمرة جمع ثمرة وزبدة الشيء خلاصته وقوله من
الحقايق بيان زبد وقوله وشئ من الدقايق عطف على زبد من الحقايق
وستاتيك في حاشية خطبة المتن ان شاء الله تعالى عنقريب تحقيق
معنى الحقايق والدقايق الزبد والشئ وهي اي تلك الحقايق والدقايق
او تلك الرسالة المشتملة عليها والثاني انسب معنى ولكن الاول
اقرب لفظا لكمال الخفي فيكون المعنى تلك الحقايق والدقايق او تلك
الرسالة المشتملة عليهما من خصايص الزمان اي مما تختص بزماني هذا
لانها لم تصدر من احد قبلي على ما اشار اليه بقوله اذ قد احتوت تلك الرسالة
على اسرار في مسئلة ربط الممكن بالواجب مع ان شانه اي التحقيق وحدة الوجود
الى بيان احوال المعاش والمعاد لم يمس تلك الاسرار مكشوفة القناع
الى الآن اي الى زماني هذا بل احتوت الرسالة على ابكار افكار لم يطمثهن
اي لم يمسهن ولم يلامسهن انس قبلهم ولا جان وانت خبير بان
بان المناسب لسياق الكلام ان يقول لم يطمثهن انس قبلي ولا جان
لانه بصدد اثبات انها من خصايص زمانه ولم تصدر من احد غيره
لكمال الخفي لكنه راعى رعاية لكمال الاقتباس من القرآن العظيم سرد العبارة

على هذا النهج

على هذا النهج وقوله وكانت عطف على قوله فرغت من تهذيب
الرسالة اه فداخل في حيز لما اي ولما كانت تلك الرسالة لجملة
غاية الاجمال لانها مع قلة الالفاظ جدا محتوية على معان كثيرة لا تحصى
وعلى اسرار غفيرة لا يكاد ان تستقصى وبسبب ذلك الاجمال كانت
معضلة اي مشكلة لا يمكن ان تؤخذ معانيها الكثيرة عن الفاظها القليلة
بالسهولة اذ بلغ بسبب ذلك الاجمال اشكالها الى حد يستعصي
من العصيان اي لا يطاوع بل يعاند على بعض الطالبين لفهم معانيها
ابكارها اي معانيها الابية الممتنعة من ان يفهمها الطلاب لكمال دقتها
وتختفي من الخفاء اي لم يظهر على جل الناظرين في هذه الرسالة نظر التحديد
في فهم معانيها خبياتها اي معانيها المخفية وقوله التمس جواب لما حرف الشرط
المذكور اي لما فرغت من تهذيب الرسالة الموسومة بالزوراء وكانت
الرسالة كذا وكذا في الدقة والاشكال التمس مني بعض الصادقين
اي بعض الطالبين الصادقين في الطلب اي في طلب الاطلاع على ما في متن
الرسالة من الحقايق والدقايق او في طلب العلم مطلقا المتحلين من التحلي
وهو بمعنى التزين اي المتزينين المتصفين بدقايق حسن الادب كان حسن
ادبهم في حد لا يفوت عنهم شيء من دقايقه وذلك البعض ممن حمدت
بصيغة بناء المفعول سيرته بالرفع على انه مفعول ما لم يسم فاعله لحمدت
يعني ممن كان سيرته محمودة وذكت بصيغة بناء الفاعل اي نقت
وطهرت وصفت عن كدورات الاعوجاج بصيرته بالرفع على
انه فاعل ذكت يعني كان ذكية البصيرة اي ذكية الذهن والفطرة
وقوله جعله الله كاسمه عليا دعاء لذلك البعض وفي ضمن هذا الدعاء اشارة
الى ان اسمه علي فضمير كاسمه راجع اليه ويمكن ان يكون الضمير راجعا
الى الله سبحانه اي جعله الله تعالى كاسمه تعالى عليا ولكن الاحتمال الاول اقرب
الى الادب لكمال الخفي وقوله على مراقي المعالي متعلق بعليا اي جعله
الله تعالى مستعليا على مراقي المعالي والمراقي جمع المرقى كالمعالي جمع المعلى

هو المكان المرتفع العالي روي ان يوم بدر طلع ابن مسعود على صدر ابي
جهل ليقطع رأسه فقال من انت قال انا عبد الله بن مسعود قال لقد رقيت
مرقا صعبا يا ابن الراعي والمعالي جمع المعلى بمعنى العالي فحصل المعنى جعله
مستعليا على المراتب المرتفعة العالية وقوله وخلصه عطف على جعله
اي وخلصه الله تعالى نجيا حال من مفعول خلص اي خلصني الله حال
كونه نجيا عن العزايم جمع عزيمة كالغنايم جمع غنيمة بمعنى القصد والنية
اي خلصه عن النيات الردية الفاسدة القاطعة صاحبها عن المعالي
اي عن الوصول الى المطالب العلية والمقاصد السنية وقوله ان اكتب
في محل النصب على انه مفعول التمس وقوله عليها متعلق باكتب وضمير عليها
راجع الى رسالة الزوراء يعني التمس مني ذلك البعض ان اكتب على الرسالة
الموسومة بالزوراء حواشي بالنصب على انه مفعول اكتب وجملة قوله
ترفع عنها الغواشي في محل النصب على انها صفة حواشي والغواشي منصوب على انه
مفعول ترفع اي التمس مني ان اكتب عليها الحواشي التي ترفع وتزيل
عن تلك الرسالة الغواشي جمع غاشية كما ان الحواشي جمع حاشية والغاشية
الساتر ويمكن ان يكون جمع الغشي كالنواهي جمع النهي والغشي الظلمة والكدورة
يعني ترفع تلك الحواشي عن وجوه معاني تلك الرسالة السواتر والبراقع
او ترفع عنها ظلمة الاجمال وكدورة الاشكال والفاء في قوله فاجبته الى مسئوله
للعطف على قوله التمس اي فعلت التماسه واوصلته الى مسئوله
بان كتبت له الحواشي بدون تراخ ومهلة ولعل قوله واعنته على ما مر له
اشارة الى تعليمه اياه تلك الرسالة مع الحواشي درسا درسا
والله اعلم واكتفيت في تاليف تلك الحواشي بالقدرة الضرورية في تفهيم ما فيها
اي في تفهيم ما في رسالة الزوراء من معانيها المنطوقة المطابقة الظاهرة
وما اقدمت من الاقدام بمعنى التوجه والمباشرة الا على سبيل الندرة
على تفصيل ما في مطاويها وانت خبير بان قوله على تفصيل ما في مطاويها
بحسب المعنى متقدم على قوله الا على سبيل الندرة لانه استثناء من قوله ما اقدمت

على تفصيل

على تفصيل ما في مطاويها فيكون المعنى وما اقدمت على شيء من تفصيل
ما في مطاويها في مبحث من مباحث تلك الرسالة الا على سبيل الندرة
والقلة في قليل من مباحثها فاني اقدمت في ذلك النادر القليل على
تفصيل ما في مطاويه من المعاني الباطنية والاسرار الدقيقة وستطلع
على ذلك النادر وتفصيل ما فيه ان شاء الله تعالى وقوله فان ذلك
تعليل لعدم الاقدام على تفصيل ما في مطاوي تلك الرسالة اي ما اقدمت
على ذلك التفصيل لان الاقدام على ذلك التفصيل خطب اي امر عظيم
يستدعي توجها لايقا بتفصيل تلك الاسرار الدقيقة وهو التوجه
التام الصادر عن القلب المستريح الفارغ عن تلاطم امواج الهموم وتلاحق
افواج الغموم وكذلك يستدعي تجردا فائقا عن جميع العلائق والعوائق
الكونية وعسى ان يتيسر ذلك الاقدام والتوجه في ثاني الحال على
فراغ من البال وقوله وشرطت على نفسي عطف على قوله فاجبته الى مسئوله
يعني وشرطت على نفسي حين ارادتي كتابة تلك الحواشي ان يكون
تلك الحواشي على منوال الاصل اي على طريق اصلها الذي هو متن الزوراء
وذلك الطريق ان اكتفي في تاليف تلك الحواشي كما اكتفيت في تصنيف
الاصل بالواردات الغيبية اي المعاني الواردة على قلبي من المبدأ الفياض
حين ارادتي تاليف تلك الحواشي بلا اعتماد على ما سمعت من المشايخ
وبلا رجوع مني الى كتب القوم ونقل شيء منها كما علمت كذلك
عند تصنيف الاصل وقوله ولا اتعقب للواردات القديمة عطف على
قوله ان اكتفي اي وايضا شرطت على نفسي ان لا امشي وراء الواردات
القديمة اي وراء المعاني الواردة في اول الزمان على قلبي او المعاني
التي اكتسبتها من مشايخ واخذتها من كتب القوم والله سبحانه وتعالى
هو الهادي الى سواء الطريق اي الى طريق المستوي والصراط المستقيم الموصل
الى المطلوب بدون السماع عن افواه الرجال والاخذ من الكتب
القديمة وهو سبحانه وتعالى محقق رجاء الراجين حقق فاقول

فاول ما اقول يعني لما شرطت الاكتفاء بالواردات الجديدة فاول ما اقول
من تلك الواردات ان هذه الرسالة الموسومة بالزوراء شانا
عظيما وهو اي ذلك الشان العظيم اني رايت في المنام حال كوني
نائما في ظاهر دار السلام اي بجنب دار السلام لا في داخله يعني قبل دخولي
في دار السلام اي بلد بغداد فان دار السلام لقب ذلك البلد على قرب
من شاطئ الزوراء اي كنت نائما في منزل قريب من طرف النهر
المسمى بالزوراء وهو المسمى بالدجلة ايضا وقوله امير المؤمنين منصوب
على انه مفعول رايت يعني اني رايت في المنام في ذلك المنزل
امير المؤمنين يعسوب الموحدين يقال لسلطان نحل العسل اليعسوب فشبه
علم التوحيد بالعسل وشبه طالبي ذلك العلم ومحصليه من الموحدين
بالنحل وشبه امير المؤمنين عليا رض بسلطان النحل فانه سلطان الموحدين
وما احلى هذا التشبيه وقوله عليا بدل او عطف بيان لامير المؤمنين وقوله
في مبشرة طويلة متعلق بقوله رايت اي ما رايته في رؤيا طويلة
مشتملة على بشارة عظيمة فحصلها اي محصل تلك المبشرة انه كرم
الله وجهه كان ملتفتا الي بنظر العناية وكان معتنيا بي اي بطريق
الكلائة اي بطريق اللطف والمرحمة وهذا معنى كون تلك الرؤيا اي
مشتملة على البشارة العظيمة فصار ذلك اشارة الى ما ذكر من محصل تلك
الرؤيا فصار ذلك المحصل باعثا لي ومشوقا اياي الى ان اعلق من العلوق
وهو الاحداث والايجاد يعني صار باعثا ان اعمل واصنف رسالة
معنونة باسمه الاعلى اي مشرفة بكون اسمه الاعلى مذكورا في عنوانها كما هو دأب
المصنفين من انتساب تصانيفهم الى الاشراف بذكر اسمائهم في
عنوان التصانيف تشرفا وتبركا بذكر اسمائهم في عنوانها فقوله متبركا به
حال من فاعل اعلق اي من ضمير المتكلم المستتر في اعلق اي صار باعثا لي ان اعلق
رسالة معنونة باسمه حال كوني متبركا به اي بذكره في تصنيفي اتانا قوله
واتلوها من التلاوة وهي القراءة عطف على اعلق اي اصنفها واقرأها

على روضة

على روضته المقدسة اي على قبره ومرقده الذي هو روضة من رياض الجنة
يقال للقبور الاشراف روضة من رياض الجنة تفالا وقوله وقت التشرف
ظرف لقوله اتلوها في وقت تشرفي بزيارته اي بزيارة تلك الروضة
المقدسة فتذكير الضمير باعتبار ان الروضة عبارة عن القبر والاكتحال
اي في وقت اكتحال عيني بنور وبتراب عتبته الدرور جمع زرقاء اي بتراب
تراب عتبته وقوله كنت مترددا في تعيين المقصود عطف على قوله فصار باعثا
او عطف القصة على القصة يعني فصار باعثا لي ولكن كنت مترددا في تعيين
ما هو المقصود والمبحوث عنه في تلك الرسالة فتارة كنت اعزم ان اكتبها
في تحقيق ماهية العلم المناسبة لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم انا مدينة
العلم وعلي بابها ووجه المناسبة ظاهر وتارة اخرى كنت اخطر ببالي
غير ذلك اي غير تحقيق ماهية العلم لمناسبات اخرى وبكذا الحال خاطر
بعد خاطر ولم يتعين شيء من الخواطر فلم يتعين المقصود فلم اكتب الرسالة
التي اردت تصنيفها فامتد زمان التردد الى ان وفقني الله تعالى لاستسعاد
تقبيل عتبة المشهد المقدس الحيدري المشهور بالمشهد الغروي ثم بعد المراجعة
اي بعد مراجعتي من العتبات العاليات الى الوطن المالوف شيراز
سالني واحد من اصحابي المستعدين لدرك الحقائق اي لدرك حقائق
الاشياء او لدرك العلوم الحقيقية والثاني اولى لما هو المشهور في كلام
الاكابر من ان درك الماهيات الحقيقية متعسر بل متعذر ثم المصنف رحمه الله
اراد ان يبين حال ذلك السائل زيادة بيان فقال ممن له اي مرحلة ممن له
درك رائق اي ادراك مضيء نوراني لا فيه كدورة ولا اعوجاج
وذهن فائق اي عال على اقرانه ومع ذلك كريم الشيم والسجايا اي كريم
الاخلاق وكريم النفس حسن الاسم بجميل ادة كون اسمه لفظا حسن اي لفظا
والا على معنى حسن كعبد الله وعبد الرحمن ومحمد ومحمود واحمد وغيرها من
الاسماء الدالة على الحسن فيتبرك المسمى اي وحسن المسمى كما كان حسن الاسم
كذلك كان حسن المسمى اي كان مسماه متصفا بالصفات الحسنة وقد امر

اي ومع جميع ذلك قد قرأ على كتاب حكمة الاشراق للشيخ الاجل
والحكيم الاكمل الشيخ شهاب الدين السهروردي المشهور بشيخ المقتول
وكنت حين قرائة ذلك الكتاب على اقرر له اثناء مباحثة هذا الكتاب
اي في اثناء المباحثة وتقرير الدرس وقوله طرفا من السوانح منصوب على
انه مفعول ثان لقوله اقرر اي كنت اقرر له بعضا من المعاني السانحة
والتحقيقات الواردة على قلبي وايضا كنت املي عليه بعضا من اللوائح اي
المفهومات اللائحة على من المبدا الفياض وقوله ان اجمعها في محل النصب على
مفعول ثان لقوله سالني اي سالني ذلك البعض من اصحابي ان اجمع تلك
السوانح التي قررتها له وتلك اللوائح التي امليتها عليه في رسالة متعلق باجمع
فصار سؤاله سببا للاقدام على هذه الرسالة اي على تصنيف هذه الرسالة
الموسومة بالزوراء فاجتمع بلا انزعاج ومهلة بعد اقدامي وتوجه قلبي الى تصنيفها
مقاصدها اي جميع مقاصد تلك الرسالة التي قصدت تصنيفها في خاطري
في اقرب ساعة اي في زمان اقرب من ساعة اما بان يكون ناقصا عن ساعة بقليل
او زائدا عليها بقليل فقيد بر فيه واختر ما شئت من الاحتمالين والواو في قوله
وكنت ذاهلا عن القصد الاول يحتمل ان يكون للعطف على قوله فاجتمع مقاصدها
في خاطري عطف القصة على القصة ويحتمل ان يكون حالية اي فاجتمع مقاصدها
في خاطري حال كوني ذاهلا عن القصد الاول الى تصنيف رسالة معنونة باسمه
العالي كرم الله وجهه وامتد ذهولي الى ان اتممتها اي اتممت هذه الرسالة فلما نظرت
فيها بعد الاتمام وفي بعض النسخ بعد التمام وجدتها بعينها اي التي كانت تزام
بصيغة المضارع المجهول اي اي التي كانت تقصد في ذلك الزمان فتيقنت
اي علمت علما يقينيا انها من نفحات الامداد فيها اي في جمعها وتصنيفها كانت
تهب من باب مدينة العلم وسفينة الجود المستوي على جودي الحكم والكلم
والواو في قوله وسميتها بالزوراء للعطف على قوله وجدتها واي اي كلمة زوراء اسم
الدجلة والمناسبة في هذه التسمية ظاهرة لان الشروع الى تصنيفها قد
انبعث من الرؤيا التي رايتها على قريب من شاطئ الزوراء كما نعت انفا

مع مافيه

مع ما فيه اي في لفظ زوراء بل في التسمية بهذا اللفظ من التلويح والايماء
الى ان الفيض الذي هو تصنيف مثل هذه الرسالة في هذا الزمان القليل جدا
انما فاض من بركة زيارة المشاهد المقدسة والمواقف المؤنسة الكائنة بشاطئها
والله تبارك وتعالى مناح الغيوب اي منعم النعم التي من جملتها افاضة العلوم
الغيبية والمعارف الباطنية وفتاح القلوب لفيضان العلوم اللدنية
عليها بهذا ما يسره الله لي من التعليقات على خطبة الحواشي ولقد حان
الشروع في التعليقات المتعلقة بحل عبارات المتن وكشف اشارات
الحواشي قال في خطبة المتن بعد قوله بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لذاته
لوليه بذاته قال في الحواشي الضمير الاول يعني ضمير لذاته راجع الى الحمد
وكذا الضمير الثاني يعني ضمير لوليه واما الضمير الثالث يعني ضمير بذاته في قوله
لوليه بذاته فهو راجع الى الولي فيكون المعنى ان ذات الحمد وماهيته تقتضي اختصاصه
بمن هو لذاته وليه والى هذا المعنى اشار بقوله اي الحمد يختص من حيث ذاته
بمن هو وليه بذاته وهو اي من هو وليه بذاته هو الله تبارك وتعالى واشار
الى بيان ان الله تعالى بذاته هو ولي الحمد بقوله يعني انه تعالى لا يحتاج في رجوعه اي
في رجوع الحمد اليه واختصاص الحمد به الى توجيه حامد اياه اي الحمد اليه يعني انه
تعالى لا يحتاج الى ان يوجه حامد الحمد وليه فان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية
فكل كمال فهو له هذا الحكم على طور صوفية الموحدين القائلين بوحدة الوجود
ظاهرة لا سترة فيه كما لا يخفى على الخبير بطورهم فكل حمد له سواء وجه الحمد اليه بان
يقال الحمد لله او وجه بحسب الظاهر الى غيره بان يقال مثلا الحمد لزيد بل لا حامد
ولا محمود في الحقيقة الا هو واليه اشار بقوله اذ هو الحامد والمحمود لانه المظهر
لكمالات نفسه وان اظهرها على لسان عبده او على افعاله او على احواله
لان العبد وذاته وافعاله واحواله بمنزلة الالة لاظهار كمالاته هذا عند اهل المباحثة
واما بيان اهل العيان فمطولة معرفة العارفين فان قلت قوله وان اظهرها على لسان
عبده او على افعاله او على احواله صريح في ان مورد الحمد اعم من المالك وانت خبير بان مورده
انما هو المالك والمعطاء عرفوه بانه هو الثناء بالملك الى اخر التعريف قلنا هذا التعريف

على اصطلاح اهل النظر والبيان واما حديث التعميم فباطوار اهل الكشف
والعيان ولا مشاحة في الاصطلاح فلكل قوم ان يصطلحوا على ما يشاؤن قال
في المتن والصلوة منه اي ممن هو بذاته ولي الحمد على مرتبته الجامعة لجميع صفاته
فضمير مرتبته راجع الى ولي الحمد اي الى الله تعالى وفي بعض النسخ على المرتبة
الجامعة بالالف واللام بدلا عن الضمير ثم اعلم انه لما اراد المص ان يبين احدية
مرتبته الجامعة لجميع صفاته هي الحقيقة المحمدية وان يبين ايضا ان الصلوة منه
تبارك وتعالى نازلة على تلك الحقيقة المحمدية قال في الحواشي الصلوة
من الله الرحمة الظاهر ان هذا الكلام مبني على ما هو المشهور من قولهم ان الصلوة
من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار اي طلب ستر الذنوب ومن
الانسان الدعاء اي طلب الرحمة فالدعاء اعم من الاستغفار فتدبر
وهي اي الرحمة من الله تعالى عبارة عن افاضة الخير والكمال على كل واحد
من افراد الموجودات على حسب استعداداتهم وقابلياتهم والوجود المطلق
ذهنيا او خارجيا منبع كل خير وكمال وانما سائر الكمالات اي جميعها
متفرعة عليه اي على الوجود لما تقرر عند الكل ان ثبوت شيء لشيء متفرع
على وجود الشيء المثبت له ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وغاية الكمال
ونهايته بحيث لا يمكن الزيادة عليه التحلي بالحاء الغير المنقوطة اي التزين والاتصاف
بجميع صفات الله تعالى واسمائه اي التخلق باخلاق الله تعالى ويمكن ان يكون
التحلي بالجيم كما لا يخفى فتدبر والقابل للفيض الوجودي اي لفيضان الوجود عليه
اي لكونه موجودا بالكيفية المقررة في كون الشيء موجودا باصطلاح اي طائفة
من الطوائف الاسلامية وكذا القابل لفيض ما يتفرع عليه اي على الفيض
جميع ما يتفرع على الوجود او على الفيض الوجودي والمآل واحد وقوله من
الكمالات بيان لما يتفرع على الوجود ونصب قوله اولا على المصدرية
بحذف الموصوف اي قبولا اولا من حيث حقيقته النورية اي من حيث كونه
في عالم الارواح والانوار اي في عالم الملكوت هنا اشارة الى قوله عليه الصلوة
والسلام اول ما خلق الله نوري واول ما خلق الله روحي والى قوله عليه الصلوة والسلام

كنت نبيا

كنت نبيا وادم بين الماء والطين وكذا القابل لجميع ما يتفرع على الوجود من
الكمالات اخرا من حيث نشأته الصورية الظهورية اي من حيث كونه
في عالم الملك اي في عالم العناصر يعني ان القابل للفيض الوجودي ولجميع ما يتفرع
عليه من الكمالات في عالم الملكوت والملك انما هو الحقيقة المحمدية الجامعة
لجميع الصفات الالهية فلكل رحمة اي اذا تقرر وتحقق انه القابل لكل فيض
تفيض من المبدأ الفياض فقد تحقق ان كل رحمة من الله تعالى فهي له اولا وبالذات
ولغيره كائنا من كان من الممكنات جوهرا او عرضا ثانيا وبالتطفل الوجود
اي بواسطته ووسيلته عليه الصلوة والسلام والى هذا المعنى وقع الاشارة
بقوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فهو الشفيع المشفع في افاضة
الرحمة الرحمانية والرحيمية اي في الرحمة العامة الشاملة لجميع المخلوقات
والخاصة المختصة بالمؤمنين من الثقلين فالصلوة اي فقد تقرر ان الصلوة
لذاتها له عليه الصلوة والسلام اي حاصلة ونازلة وثابتة له بذاته اي بدون تطفل
احد وواسطته سواء استشفعها احد بان يقول احد اللهم صل على محمد او لم يستشفع
احد فظهر بما قررناه لك التوافق بين القرينتين اي بين قرينتي التحميد والتصلية
يعني فقد ظهر انه كما كان الحمد بذاته لوليه بذاته فكذلك الصلوة لذاتها على مرتبة
الجامعة لجميع صفاته بذاتها فتدبر فيه حق التدبر ليظهر لك وجه التوافق
بينهما ثم اعلم انه قد تصدى لشرح هذا الكتاب بعض المتقشفين واعترض في ذلك
الشرح على قول المص والصلوة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته ثلث اعتراضات
حيث قال فيه ابحاث ثلثة البحث الاول هو ان جعل الاشياء مرتبة
للحق عز وجل غير صحيح لانه يستلزم قبول حقيقته التجزي والانقسام وذلك
دليل الامكان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والبحث الثاني ان النبي عم
لو كان مرتبة للحق عز وجل لما امتنع توجيه الصلوة منه سبحانه اليه عليه السلام
لانه ح يكون قوله والصلوة منه على مرتبته الجامعة لجميع صفاته بمنزلة قوله
والصلوة منه تعالى على نفسه تعالى والبحث الثالث انه ان اراد بكون
النبي عليه السلام جامعا لجميع صفات الله تعالى اثبات تلك الجامعية

نظرا الى حقيقته النزهي الانسان بزعم الاتحاد بين حقيقة الانسان وبين
صانعه الذي هو الله تعالى فهذا اذن امر يعم الكون كله لا اختصاص له بالنبي
ليمدح به وان اراد اثبات ذلك له نظرا الى خصوص تعينه فذلك غير صحيح
لانه عليه السلام خال عن بعض اجناس الصفات كالوجوب والقدم الذاتيين
وكالخالقية عند المحققين من المتكلمين بان العبد كاسب لا خالق وهذا
ملخص اعتراضاته على ذلك القول من المص وقد وقع ذلك الشرح في يد المص
رحمه الله تعالى ووقع نظره على تلك الاعتراضات وكتب لدفعها حاشية
طويلة بل رسالة مفيدة غاية الافادة لاشتمالها على تحقيقات كثيرة
ومعارف غفيرة فاردت ان اجعلها متنا واعامل بها ما عاملت بالاصلين
ولكن النسخة التي وجدتها كانت سقيمة غاية السقم مع اني كنت حين
اطلاعي على تلك الرسالة مستغرقا في تلاطم امواج الغموم وتراكم افواج
الهموم فلم يتيسر لي ذلك الطلب بالاستعجال بل وقع المباشرة له والتوجه
اليه في الاعجال لعل الله تعالى يوفقني على ذلك في ثاني الحال على فراغ البال انه
على كل شيء قدير فلنرجع الى ما كنا فيه قال في المتن اما بعد اي بعد
الحمد لله والصلوة على رسول الله فهذه اي هذه المسائل المذكورة في هذه الرسالة
او المعاني او المضامين الملحوظة في الذهن نبذة من الحقائق بل ربذة من الدقائق
منبئة اسم الفاعل من الانباء بمعنى الاخبار مرفوع على انه صفة لنبذة
الحقائق او لربذة الدقائق او لكل واحدة منهما اي مخبرة كل واحد من
تلك الحقائق والدقائق عن تشبيهات كاسترين في اداء مقاصد
الكتاب منبهة اسم مفعول من التنبيه مجرور على انه صفة تشبيهات اي منبهة
تلك التشبيهات على تنبيهات كاسترين ايضا في اداء المقاصد
وقوله تنبه على صيغة بناء المعلوم من باب التفعيل في محل الجر على انه صفة تنبيهات
بمعنى مخبرة تلك التحقيقات والتوصيفات عن تشبيهاتها منبهة تلك التشبيهات
على تنبيهات لتنبه تلك التشبيهات الراقدين بمعنى النائمين منصوب على
انه مفعول تنبه وقوله على اوطئة الغفلات متعلق بالراقدين كما في قوله

في ظلمة ليل الحجب

في ظلمة ليل الحجب والجهالات متعلق به ايضا قال في الحواشي تقال الصباب
الارض نبذة من المطر اي شيء يسير منه كذا في الصحاح وفي اكثر كتب اللغة
فمعنى قوله في المتن فهذه نبذة من الحقائق فهذه شيء يسير من الحقائق والحقائق
جمع حقيقة وهي في اللغة الامر الثابت المتاصل في الوجود مشتق من حق بمعنى
ثبت وتقييد الثابت بالمتاصل في الوجود لتخصيص الثابت ههنا بالموجود
الخارجي كما هو المتبادر من الثابت وخص لفظ الحقيقة في الاصطلاح اي في
اصطلاح اهل العلوم العقلية بكنه الشيء المخصوص فيقولون حقيقة الشيء الفلاني
كذا اي كنهه كذا والدقائق جمع دقيقة والدقيقة هي السر الدقيق الخفي الذي
لا يطلع عليه كل احد بل الاطلاع عليه مختص بارباب العقول السليمة واصحاب
الاذهان المستقيمة فمرتبة الدقائق اجل واعلى من مرتبة الحقائق فلذلك اي لاجل
ان مرتبتها اعلى من مرتبة الحقائق اضرب في المتن عنها اي عن الحقائق الى
الدقائق بلفظ بل المشعر بالترقي ولذلك ايضا عبر عن الدقائق بلفظ الربذة
التي هي خلاصة الشيء ومختاره وعن الحقائق بلفظ النبذة التي هي الشيء
اليسير القليل الحقير كما عرفت حيث قال فهذه نبذة من الحقائق بل ربذة من الدقائق
والاوطئة جمع وطاء كالادعية جمع دعاء والوطاء ما ينام عليه من اللحاف وغيره
واضافة الاوطئة الى الغفلات من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء
اي الراقدين على غفلات كالاوطئة وكذا اضافة الليل الى الحجب والجهالات
وكان مع جمع الاوطئة والغفلات ينبغي كان الظاهر ان يقول في ظلمات ليالي
الحجب والجهالات ليكونا موافقين لما قبلهما من الاوطئة والغفلات ولما بعدهما
من الحجب والجهالات لكن لم يراع تلك الموافقة وافردهما اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم
الكفر كله ملة واحدة ايماء في هذا الحديث الشريف الى اتحاد اقدامها اي
اقدام انواع الكفر واقسامه واتحاد رفقهم اهله في عدم الوصول الى المقصد
يعني لما راى المص رحمه الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم باعتبار اتحاد انواع الكفر واصناف
اهله في جهة وحدة هي اتحاد اقدامها في عدم الوصول الى المقصد حكم باتحاد الكفر كله
ملة واحدة راعى هو ايضا ذلك الاعتبار وافرد الظلمة والليل واضافها الى الحجب

والجهلات اضافة بيانية اي الى احاد انواع الحجب والجهلات في جهة وحل
هي ثابت في اقدامها في عدم الوصول الى المقصد فان الحجب والجهلات عبارة
عن انواع الكفر والضلال قال في المتن فقد طلع الصباح قال في الحواشي
اي فقد ظهر الحق فان استعارة لفظ الصباح والنور وشبههما للحق والثابت
والواقع شايع كثير كما ان استعارة لفظ الليل والظلمة ونحوهما للباطل والفاسد
والضلال ايضا شايع وكثير يعني ان تلك التحقيقات والتدقيقات والتنبيهات
والتنبيهات لما نبهت هؤلاء الراقدين على اوطئة الغفلات في ظلمة ليل الحجب
والجهلات فقد طلع عليهم الصباح اي ظهر لهم الحق يعني ظهر لهم ان الحق عز وجل
حقيقتهم وهم مراياه ومظاهره بل نسبة وعبارته قال في المتن ونادى
منادي الحق اي وناداهم المنادي الذي هو الحق او الهاتف من جانب الحق جل جلاله
جنابه المنيه للمستعدين الراقدين على اوطئة الغفلات عند طلوع هذا الصباح
وعبارة ندائه اياهم يا ايها الراقدون على اوطئة الغفلات المستعدون
للاطلاع على حقيقة الحقائق حي على الفلاح اي حي على النجاة من غداة البعد
والحرمان الى الفوز بسعادة ساحة القدس ونعيم الجنان التي هي الوصول الى مقام
القرب ما بين يدي الرحمن المشار اليه بقوله تعالى احسنوا الحسنى وزيادة قال في المتن
بل اوشك عطف بطريق الترقي على قوله فقد طلع الصباح اي بل قد اوشك
ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها قال في الحواشي في بيان معنى قول المتن بل
اوشك ان تطلع اه فان الحقيقة قد تختفي بالصور الرسمية عن نظر المحجوبين الذين عبر
عنهم بالراقدين على اوطئة الغفلات كما ان الشيخ الكامل يقال لهم صاحب قال
الفرق الاول والمستتر عند الصوفية بذي العقل وهو الذي يرى الخلق ظاهرا والحق
باطنا فيكون الحق عنده مرآة الخلق لاحتجاب المرآة بالصور الظاهرة فيها احتجاب
المطلق بالمقيد وبالجملة من يكون محجوبا بالخلق عن الحق واما ذو العين فهو الذي
يرى الحق ظاهرا والخلق باطنا على عكس الاول فيكون الخلق عنده مرآة الحق
لظهور الحق عنده واختفاء الخلق فيه اختفاء المرآة في الصور الظاهرة فيها
وبالجملة من يكون بالحق محجوبا عن الخلق وهو المسمى بصاحب الجمع واما ذو العين

والعقل

والعقل وهو الذي يرى الحق في الخلق والخلق في الحق فلا يحتجب باحدهما
من الاخر وهو المسمى بصاحب الفرق الثاني وصاحب جمع الجمع وصاحب
البقاء بعد الفناء انتهى كلام الشيخ الكامل قوله وفي اخر الزمان عطف على قوله
ان الحقيقة انما تختفي بالصور الرسمية يعني ان الحقيقة في اول الزمان كانت
تختفي بالصور الرسمية عن نظر المحجوبين ثم في اخر الزمان الذي هو زمان ظهور اسرار
الحقائق اي زمان ظهور ان الوجود الحق الذي هو حقيقة جميع الحقائق اي
هو حقيقة جميع الممكنات جوهرا وعرضا تترقى الاستعدادات اي استعدادات
الاطلاع على الحقائق حتى تصير اي تترقى الاستعدادات بحيث يبلغ ترقي الاستعدادات
الى حيث تصير تلك الصور الرسمية التي كانت سببا لخفاء الحقيقة عن نظرهم
بعينها وسائل لانكشاف الحقيقة عليهم اي على انظارهم فقد علم بهذا الكلام ان اختفاء
الحقيقة عن الانظار ليس بواسطة تلك الصور اي ليس مقتضى ذات تلك الصور
حتى يكون الحقيقة مختفية عن الانظار بل ذلك الاختفاء انما هو بواسطة القصور في الابصار
ابصار الناظرين وبواسطة ضعف استعدادات الطالبين فتلك الصور الرسمية
بالنسبة الى الانظار القاصرة والاستعدادات الضعيفة محجبات للحقيقة
الحقيقية وبالنسبة الى الانظار الحديدة والابصار الحديدة والاستعدادات
القوية مظهرات للحقيقة فقد طلعت الشمس اي فعند ترقي الاستعدادات
وتقويها قد طلعت شمس الحقيقة من مغربها اي من الصور الرسمية التي كانت
كالمغرب لها اي فقد صار ما كان مغربها ومخفيها مشرقا ومطلعا ومظهرا لها
بهذا اي اخذ هذا المعنى من قوله بل اوشك ان تطلع شمس الحقيقة من مغربها
ولقد اشار الى معنى اخر لقوله بل اوشك آه حيث قال مع ان انوار الحقائق
انما انتشرت في افاق نفوس المستعدين المستفيدين من سواد بلاد
المغرب خصوصا من حضرة الشيخ المحقق الاوحد والامام المدقق المؤيد
عين اعيان الشهود انسان عين الوجود محيي الملة والدين محمد الاندلسي
الطائي رضي الله تعالى عنه وارضاه وجعل على فراديس الجنان مسكنه ومثواه
بهذا اي اخذ هذا المعنى ايضا وملخص عبارة الحاشية من اولها الى ههنا ان كلام

المتن اعنی قوله بل وشک ان تطلع شمس الحقیقة من مغربها اشارة الی ما ورد فی
الحدیث المشهور من انه من جملة علامات الساعة ان تطلع الشمس فی اخر الزمان من
مغربها کما کانت تطلع من مشرقها وهذا الحدیث الشریف یحتمل احتمالین احدهما
انه اشارة الی ان الصور الرسمیة التی کانت سببا لاختفاء الحقیقة الحقیقیة عن
انظار المحجوبین یصیر بعضها فی اخر الزمان وسائل ولواعث لانکشافها علی انظارهم
بسبب ترقی الاستعدادات فی اخر الزمان والاحتمال الثانی ان هذا الحدیث
الشریف اشارة الی انتشار انوار الحقایق اخر الزمان فی افاق النفوس المستعدین
فی جانب المغرب من حضرت الشیخ الاکبر بهذا وانت خبیر بان قوله فی
المتن بل وشک ان تطلع الشمس الحقیقة من مغربها انما هی من جملة الفقرات
التی ذکرها المص فی مدح الرسالة بدلیل ما ذکر قبله من قوله فهی نبذ من الحقایق
بل نبذ من الدقایق مبنیة عن کذا منبئة علی کذا تنبیه الراقدین کذا وکذا وبدلیل
ما سیجیء بعد من قوله وانها علی نمط جدید وطرز سدید الی اخر الفقرات
فعلی هذا لا خفاء فی ان المناسب بسابق الکلام ولاحقه انما هو احتمال ثالث
وهو ان تعالی اذ قوله بل وشک ان تطلع شمس الحقیقة من مغربها اشارة
الی انه لما حصل للراقدین علی مرقد العفلات التنبه والتیقظ عن نوم ظلمة لیل
الحجب والجهالات بسبب تلک التحقیقات والتدقیقات فقد قرب ان
یعرفوا عیانا ان الصور الرسمیة الحجابیة الباعثة لاختفاء الحقیقة عن انظارهم
قد صارت بعضها وسائل ودلائل لانکشاف الحقیقة علی ابصار بصیرتهم
وهذا معنی طلوع شمس الحقیقة من مغربها لان صور التی کانت مغربا لها
قد صارت مطلعا لها بهذا ویمکن حمل الاحتمالات الاول علی معنی یوافق
سابق الکلام ولاحقه فی کونه کالسابق واللاحق من جملة الفقرات
الدالة علی مدح الرسالة بان المراد من قوله وفی اخر الزمان بترقی الاستعدادات
آه ان التحقیقات والتدقیقات التی فی هذه الرسالة دالات دلالة واضحة
علی ان الصور الرسمیة التی کانت سببا لاختفاء الحقیقة الحقیقیة من انظار المحجوبین
قد صارت بعضها وسائل ودلائل لانکشاف الحقیقة علی انظارهم وذلک

لان تلک التحقیقات

لان تلک التحقیقات والتدقیقات قد صدرت عن استعداد المترقی
کمال الترقی الذی اشیر الیه فی الحدیث الشریف بهذا ولا یخفی ان هذا الکلام بهذا
التقریر یدل دلالة واضحة علی مدح الرسالة وعلی مدح استعداد مصنفها ایضا
ثم اعلم انه قد ذهب جمهور شراح الحدیث الی حمل هذا الحدیث الشریف
علی ظاهره اعنی علی ان المراد من الشمس الکوکب المعروف المشهور وان المراد
من طلوعها من المغرب ایضا معناه الظاهر ای طلوعها فی اخر الزمان من
جهة المغرب فلما ذهب المص فی طلوع الشمس من مغربها الی هذین التاویلین
صار المقام مقام ان یتوهم ان المص ترک الظاهر واقتصر المقصود من الحدیث
علی التاویل حیث اوّل الشمس بالحقیقة الاحدیة واوّل مغربها بالصور الرسمیة
التی صارت سببا لاختفاء الحقیقة واحتجابها من انظار المحجوبین واوّل
طلوعها من مغربها بظهورها من تلک الصور التی کانت سببا لاختفائها
واحتجابها هذا ملخص الاحتمال الاول واما ملخص الاحتمال انه اول طلوعها من
مغربها بانتشار انوار الحقایق من حضرت الشیخ الاکبر وکل ذلک یقتضی الی
ترک ما هو الظاهر الذی ذهب الیه الجمهور وذهاب الی التاویل البعید وذلک
مذهب المعطلة الباطنیة الذین یرفضون الظواهر ویذهبون الی التاویلات
البعیدة فاشار المص رحمه الله الی دفع ذلک التوهم بقوله ولا نظن انا نرفض
الظاهر ونقتصر المقصود من اشارات الکتاب والسنة علی التاویل کلا بل نثبت
الظاهر ونقرره علی مراد الله ومراد رسول الله او لا کما ثبتها وقررها ائمة
الاسلام والمسلمین اعنی اکابر المفسرین والمحدثین قدس الله تعالی اسرارهم
ونستنبط منه ثانیا ای من کل واحد من الکتاب والسنة بطریق الرمز
الذی هو طریق خواص العلماء واعالی العرفاء حقایق اخری ای غیر المعانی
التی ذهب الیها اکابر اهل الظاهر باطنیة ای معانی باطنیة خارجیة عما یدل
اللفظ بحسب قواعد اهل العربیة ولقد اشار الی تلک الحقایق الباطنیة بقوله
صلی الله علیه وسلم ما من ایة الا ولها ظهر وبطن ولکل حرف حد ولکل حد مطلع
ولقوله صلی الله علیه وسلم انزل القرآن ظهرا وبطنا وحدا ومطلعا وقوله صلی الله علیه وسلم

ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن على اختلاف الروايات
وفي قوله عليه الصلوة والسلام نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب سامع اوعى من مودع ايماء الى هذا المعنى اعني الى ان للاحاديث
والايات القرانية ظهرا وبطنا ولبطنها بطنا وهكذا الى ما شاء الله تعالى وكذا
في قوله عليه الصلوة والسلام اوتيت جوامع الكلم وفي قوله لا رطب
ولا يابس الا في كتاب مبين اي في قران مبين على قول اكثر المفسرين
دلالة ظاهرة على ذلك المعنى فلقد حق قول من قال ان كل واحد من الايات القرانية
ومن الاحاديث النبوية بحر ليس له ساحل قال في المتن وتقع بالنصب
عطف على تطلع اي واوشك ان تقع الامثال الواردة على لسان النبوة
في مضربها يعني وقرب ان تقع الامثال الموضحة عن عجايب الحقايق والمفرقة
عن غرايب الدقايق الواردة على السن الانبياء عليهم الصلوة والسلام في
مضربها وانت خبير بانه عند التامل الصادق يمكن حمل هذا القول ايضا على
مدح الرسالة فتامل قال في الحواشي الانبياء كلهم خصوصا سيدنا الفاتح
الخاتم عليه الصلوة والسلام اشاروا الى عجايب خواص اخر الزمان والى
غرايبه وقد قربت الساعة وقربت عجايبها من تلك العجايب الصور
الرسمية التي كانت سببا لاختفاء الحقيقة تصير نفسها وسائل وبواعث
لانكشافها وقد حصل بتلك التحقيقات والتدقيقات العلم بتلك الصور وبتلك
الخواص هذه الاية فتدبر وتذكر ما قلنا لك عند التامل الصادق يمكن حمل
هذا القول ايضا على مدح الرسالة كما قال الشيخ رحمه الله وقد شاهدنا في زماننا
هذا لبعض تلك العجايب الموعودة ومن جملتها الحقايق والدقايق
المذكورة في هذه الرسالة كما لا يخفى على من انصف من اهل التامل وتامل
فيها انتهى كلام الشيخ قال في المتن وانها اي هذه الرسالة والتحقيقات
والتدقيقات التي اشتملت الرسالة عليها لعلى نمط جديد وطرز سديد
اعلم اولا ان قوله وانها لعلى نمط الخ عطف على قوله فهذه نبذ من الحقايق
بل زبد من الدقايق والفقرات الواقعة في البين من قوله مبنية

عن تشبيهات

عن تشبيهات مبنية على تنبيهات الخ جمل معترضة وقعت بين المعطوف
والمعطوف عليه لبيان حال التحقيقات والتدقيقات فكانه رحمه الله تعالى قال
ان هذه نبذ بل زبد كذا وكذا وانها لعلى نمط جديد وطرز سديد اي مستقيم
متين مستحكم لا خلل فيها والنظر فيها اي نظر اولي الانظار ووجه اولي الابصار
في هذه الرسالة على ذلك اي على ما ادعينا من قولنا ان حقايقها ودقايقها
كذا وكذا ومن انها لعلى نمط وطرز كذا وكذا لشهيد اي شاهد عادل بهذا
ولا يبعد كل البعد ان يكون مراد المص من قوله والنظر فيها على ذلك لشهيد ان اولي
الانظار والابصار اذا نظروا فيها بنظر الاعتبار رايت يجدون لكون حقايقها
ودقايقها وطرايقها وطرزها مطابقا لما ادعيناه فالشهيد على المعنى الاول بمعنى
الشاهد كما سمعت واما على هذا المعنى الثاني فبمعنى المشاهد ولكن كلمة على في قوله
على ذلك لشهيد يشهد على ان الشهيد بمعنى الشاهد لا بمعنى المشاهد لان المشاهد
تتعدى بنفسها لا بعلى بخلاف الشهادة فانها تتعدى بعلى كما لا يخفى ثم اعلم ان قوله قد
ابرزها الرحمة الازلية يمكن ان يكون خبرا بعد خبر لكلمة ان في قوله انها لعلى نمط الخ اي انها
لعلى نمط وطرز كذا وانها قد ابرزها اي اخرجها من الباطن الى الظاهر على النمط والطرز
المذكورين الرحمة الازلية الالهية ويمكن ان يكون حالا من فاعل العامل المقدر في قوله
لعلى نمط اي ان الرسالة ثابتة وكائنة على نمط كذا حال كونها ابرزها الرحمة الازلية
وقوله اجابة لدعاء منصوب على انه مفعول له لقوله ابرزها اي هذا الابراز لاجابة
دعاء صدر ذلك الدعاء عن لسان الاستعداد قال في الحواشي الحق سبحانه
وتعالى لا يمنع الفيض عن القابل لفيضان الفيض عليه يعني لا يمنع الفيض عن المستجمع
بجميع جهات القبول للفيض من وجود الشرائط ورفع الموانع اذ لا بخل في المبدأ
الفياض تعالى وتقدس عن ذلك كما حقق وقرر في موضعه فعدم حصول بعض
المرادات والمقاصد انما هو من عدم استعداد المريد والقاصد فالدعاء الصادر
عن لسان الاستعداد اي عن لسان المستعد المستجمع لجميع ما يتوقف عليه الاجابة
مستجاب البتة لما عرفت انه لا بخل في المبدأ الفياض وتفكر الاستعداد
في عبارة المتن حيث قال فيه اجابة لدعاء صدر عن لسان استعداد

بتنكير الاستعداد مع ان المناسب بحسب مقتضى ظاهر عبارة التعريف اذ وقع
فى خطبة الحواشى بان المستدعى لابراز هذه الرسالة سؤال واحد من اصحابه
المستعدين لدرك الحقايق فالظاهر ان الدعاء انما صدرت عن استعداد
ذلك الواحد المعين فتنكير الاستعداد مع اقتضاء الظاهر التعريف
اما للتعظيم اى لتعظيم هذا الاستعداد اى فى هذا التنكير اشارة الى ان الاستعداد
المستدعى لها اى لهذه الرسالة ولابرازها من عالم الغيب الى عالم الشهادة
استعداد عظيم واما هذا التنكير ليس للتعظيم بل انما هو للابهام اى لابهام
الاستعداد الذى ابرزت الرسالة لاجابة دعائه فانه اشارة للتعيين والتصغير
لئلا اى لانه عسى ان يكون الجالب لها اى لتصنيف تلك الرسالة
وابرازها استعدادا خفيا غير ما يظهر اى غير الاستعداد الذى يظهر على صاحبها
اى على المص الرسالة من الطالبين متعلق بيظهر اى غير الاستعداد الذى
ظهر على المص من الطالبين الملتمسين لها اى المستعدين لتصنيفها ظاهرا اى استعدادا
ظاهرا يعنى يمكن ان يكون الرحمة الازلية ابراز تلك الرسالة من الغيب الى الشهادة
اجابة لدعاء صدر عن استعداد لا يعرف المص ذلك الاستعداد بعينه
ولا يخفى عليك ان قوله عسى ان يكون الجالب لها استعداد غير ما يظهر على
صاحبها من الطالبين يدل دلالة واضحة على ان الطالب الملتمس لتصنيفها
ليس واحد بل جماعة من الطلاب وهذا يخالف لما صرح به فى خطبة الحاشية من انه
شخص واحد حيث قال قولا كان ملخص ذلك القول ان التمس واحد من اصحابى
من صفاته كذا وكذا ان اجمع له السوانح واللوايح التى سنحت ولاحت
على قلبى فى رسالة فانه بهذا صريح فى ان الطالب شخص واحد هذا والجواب
انه التمس من المص جماعة من الطلاب لكن المص فى خطبة الحواشى اقتصر
على ذكر واحد منهم لانه المتميز بينهم بحسب الحسب والنسب او الفضل والزكاء او بحسب
جميع ذلك **قال** فى المتن والله الهادى اى الموصل الى سبيل الرشاد
والحافظ عن الوقوع فى طريق الغى والفساد اى هو الموصل الى سبيل الصواب
وهو الحافظ عن الوقوع فى طريق المودى الى موجبات العقبات والعذاب

قال فى الحواشى

قال فى الحواشى وجه مناسبة الخاتمة المراد بالخاتمة قوله والله الهادى الى سبيل
الرشاد للفواتح والمراد بالفواتح ما قال بعد قوله اما بعد من قوله فهذه نبذ من
الحقايق بل زبدة من الدقايق الى الخاتمة التى هى قوله والله الهادى الى سبيل الرشاد
ظاهر اى وجه المناسبة بين الخاتمة والفواتح ظاهر وعلل ذلك الظهور بقوله
فانه لما ابرزها اى ابراز تلك النبذ من الحقايق وتلك الزبد من الدقايق
وتلك التنبيهات والتنبيهات المنبهة للراقدين على اوطئة الغفلات
فى ظلمة ليل الحجب والجهالات انما يكون للهداية فيكون الخاتمة اشارة الى العلة
الغائية للفواتح وهذا كمال المناسبة بينهما **قال** فى المتن ان ربك اى
الذى يفيض عليك الوجود وتوابعه من الكمالات العلمية والعملية التى من
جملتها معرفة معارف تلك الرسالة لبالمرصاد **قال** فى الحواشى اى كائن
حاضر على الصراط المستقيم الذى هو مرصاد الخلق ليهتدى اليها وفى بعض النسخ اى
ليهدى عباده اليها اى الى تلك الحقايق تمت خطبة المتن مع حواشيها ومع
التعليقات المتعلقة بها فلعله الحمد على ذلك **قال** فى المتن تمهيد العلة للشئ
بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشئ اعلم اولا ان كل ممكن لا بد من علة يستند
اليها ذلك الممكن واذا عرفت هذا فاعلم ان العلة للشئ ما هو سبب لنفس ذلك
الشئ اى الماهية التى بها هو لا ما هو سبب لوصف من اوصاف ذلك الشئ
كالظهور والوجود المعبر عنه بالكون فى الاعيان ويقال له الوجود الخارجى والاطلاق
عند المتكلمين لفظ الوجود الا على ذلك الكون واما عند الحكماء فيطلق عليه
وعلى الكون فى الاذهان ايضا ويقال له الوجود الذهنى وعلل قوله العلة للشئ
بالحقيقة ما هو سبب لنفس ذلك الشئ بقوله فان ما هو علة لظهوره مثلا ليس
بالحقيقة علة لذلك بل انما هو علة لوصف من اوصافه وهو اى الوصف علة
لوصف من اوصاف ذلك الشئ لا لنفسه ظ اى امر لا سترة فيه فما اشتهر من ان
علة الشئ ما هو علة لوجود ذلك الشئ ليس يطابق لما هو التحقيق من ان المعلول
اثر العلة اذا المعلول انما هو وجود ذلك الشئ لا نفسه فافهم وانا فسرنا الوجود
الذى له العلة بالكون فى الاعيان لانه المحتاج الى العلة لا الوجود المحقق له الوجود

الحقيقي لا احتياج له الى العلة اصلا بل هو العلة الحقيقية لجميع الاشياء لكونها مستندة اليه استنادا لاثر الى المؤثر كما ستطلع عليه ان شاء الله تعالى قال في الحواشي قوله تمهيد اي كالمقدمة للمباحث الاتية ولهذا عنون بالتمهيد وستطلع كونه كالمقدمة لتلك المباحث ان شاء الله تعالى قال في المتن وكون الماهيات غير مجعولة كما هو المشهور عند الصوفية والمتكلمين وجمهور الحكماء يعني ان كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الى الفاعل الذي هو الجاعل لا ينافي ما ذكرنا من ان العلة للشيء بالحقيقة ما هو علة وسبب لذات الشيء وماهيته هذا جواب عن سؤال مقدر تقدير السؤال انكم قلتم ان العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء وقولكم هذا بعينه قول بان ماهيات الاشياء مجعولة اذ لا معنى لكون ماهية الشيء مجعولة الا كونها معلولة لعلة واثر المؤثر وقد اشتهر بين طوائف الصوفية والمتكلمين وجمهور الحكماء ان الماهيات غير مجعولة بجعل جاعل فبين ما ذكرتم وبين ما اشتهر بين الطوائف منافات تامة لانكم اثبتم مجعولية الماهيات وهم ينفونها وتقرير الجواب انا سلمنا ان ذلك القول منا بعينه قول بان ماهيات الاشياء مجعولة ومع ذلك لا منافات بين ذلك القول منا وبين ما اشتهر بين الطوائف من ان ماهيات الاشياء غير مجعولة اذ نعني به اي نقصد ان الماهيات محتاجة انها اي الماهيات بذواتها اي انفسها اثر للفاعل ومحتاج له وبعد ذلك اي بعد كونها اثرا للفاعل لا تحتاج تلك الماهيات الى تأثير اخر من الفاعل في كونها اي في كون الماهيات ماهيات يعني ان الانسان مثلا بعد كونه بذاته وماهيته اثرا للفاعل لا يحتاج الى تأثير اخر من الفاعل في كونه انسانا فاثر الفاعل انما هو ذات الانسان وماهيته لا كون الانسان انسانا فان كون الانسان انسانا ليس تأثير مؤثر وجعل جاعل فذات الانسان مجعول بجعل جاعل بخلاف كون الانسان انسانا فانه ليس بمجعول فمحصل الكلام ان ما ذكرنا من القول بكون الماهيات مجعولة بجعل اي جعل انما هو القول بمجعوليتها اي الماهيات بالجعل البسيط وهو كون ذات الشيء وماهيته اثرا للفاعل وان ما اشتهر بين الطوائف من ان ماهيات الاشياء غير مجعولة انما هو القول بعدم مجعوليتها بالجعل المركب الذي هو عبارة عن جعل كون الشيء ذلك الشيء فلا منافات بيننا وبين الطوائف اذ ما اثبتناه شيئا هم ما نفوه وما نفوا شيئا نحن

مثبتون

مثبتون والى هذا اشار المص بقوله ونفي الاحتياج الاخر وهو الاحتياج الى تأثير اخر في كون الماهية تلك الماهية المعبر عنه بالجعل المركب لا ينافي الاحتياج الاول يعني نفي الاحتياج الى الجعل المركب لا ينافي اثبات الاحتياج الى الجعل البسيط فتفطن فلا منافات بين نفي الطوائف الجعل المركب وبين اثبات المص للجعل البسيط فاحسن التدبر في هذا المطلب حتى يظهر لك انه لا منافات بين الحكمين اعني بين حكم المص باثبات كون الماهيات بذواتها مجعولة بالجعل البسيط وبين حكم الطوائف بنفي كون الماهيات مجعولة بالجعل المركب فانه من المطالب العالية المتحققة بحسن التدبر فيها قال في الحواشي قد اشتهر بين الطوائف الذين هم بعض الصوفية والمتكلمين والحكماء ان الماهيات غير مجعولة فاستشعر ان يقال يعني قد استشعر بهذا اعتراض على المص بان يقال له ما ذكرته من قولك العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء قول بكون ماهيات الاشياء مجعولة وهو مخالف لما تقرر عند الحكماء بل عند العقلاء من ان ماهيات الاشياء غير مجعولة فاجاب بحثه المص في المتن بان عدم مجعولية الاشياء عندهم ان كان بمعنى انها اي بمعنى ان الماهيات ليست بذاتها اي ليس شيء من الماهيات بذاتها اثر للفاعل فهو ممنوع بل باطل كيف لا يكون ممنوعا بل كيف لا يجوز بطلانه وهم ايضا قائلون بان اتصاف الماهية بالوجود اثر حقيقي للفاعل وكل ما يفرض انه اثر حقيقي للفاعل فهو ماهية من الماهيات بالضرورة فقد ثبت ان بعض الماهيات بذاتها اثر للفاعل الذي هو الجاعل فكيف يصح قولهم انه ليس شيء من الماهيات مجعولة بجعل اي جعل وهذا معنى قوله فلا بد ان ينتهي الاثر الى ما يكون التأثير فيه بحسب الذات لانا نقول لهم الانسان بذاته مثلا اثر حقيقي للفاعل فان منعوا ذلك فنقول لهم وجود الانسان اثر حقيقي للفاعل فان منعوا ذلك ايضا فنقول لهم اتصاف الانسان بالوجود اثر حقيقي للفاعل ولا يمكن لهم ان يمنعوا هذا لانه هو مذهبهم كما عرفت انفا ثم نقول لهم اثر اتصاف الانسان بالوجود ماهية من الماهيات وانتم قائلون بان ذلك الاتصاف اثر الفاعل الذي هو الجاعل ومجعول بجعله فلم يصح قولكم انه ليس ماهية من الماهيات مجعولة فقد صح القول انه لا بد ان ينتهي اثر الفاعل الى ما يكون التأثير فيه

بجعل الذات فما هو الاثر الحقيقي للفاعل والمجعول بالجعل الجاعل عند الاشراقيين
وعند المحققين من الصوفية هو ذات الانسان مثلا وماهيته الموجوده لا اتصافه
بالوجود وعند المشائين اتصاف الانسان بالوجود لا ذاته ونحن تابعون
للاشراقيين والمحققين من الصوفية والحق احق بان يتبع وان كان عدم
مجعولية الماهيات بمعنى ان كون الانسان انسانا مثلا لا يحتاج الى جاعل فهو مسلم
ظاهر وبديهي ولا ينافي ما ذكرنا بمعنى عدم احتياج كون الانسان انسانا الى جاعل
لا ينافي ما ذكرنا من ان ماهية الانسان مثلا وذاته مجعولة واثر حقيقي للفاعل لان
مرادنا بمجعولية الماهيات ان الماهيات بذواتها وحقايقها اثر للفاعل ومجعولة له
اي الفاعل الذي هو العلة والجاعل يستتبع لذوات المعلول بنفسها فذات المعلول
اثر للفاعل وتابع له ومعنى استتباع الفاعل لذات المعلول بنفسها كون
المعلول نعتا للفاعل قائما بالفاعل كالبياض بالنسبة الى الجسم فانه قائم بالجسم
ناعت له لا انك تشتق منه الابيض وتحمل على الجسم تحمل هو هو فتقول الجسم
ابيض فتفطن فانك اذا تفطنت بهذا فقد انكشف لك ان الفاعل
في لسان بعض الطائفة ليس هو العلة الفاعلية التي اي مصطلح اهل الرسم كالنجار
للسرير ولهذا تراهم يقولون ليس المعلول مباينا للعلة كما سيجيئك في كلام المص
ثم العقل ينتزع من المعلول الوجود اي بعد ما صار المعلول تابعا للفاعل ناعتا له
قائما به ينتزع العقل من المعلول الوجود ويصفه به اي يصف العقل المعلول بالوجود
اي يحكم على المعلول بانه موجود كما هو رأي الاشراقيين والمحققين من الصوفية
فانهم ذهبوا الى ان الاثر الاول للجاعل الذي هو الفاعل انما هو نفس الماهية
الموجودة كماهية الانسان مثلا واما وجوده واتصافه بالوجود وساير الصفات
التابعة لاتصافه بالوجود كالشيئية والوحدة ونظايرها فمن توابع المجعول
الذي هو ماهية الانسان مثلا ومن لوازمه ههنا وقال الشارح الكامل مولانا كمال الدين
الحسين اللاري من اعاظم تلامذة المص رحمه الله لا يخفى عليك ان الاتصاف بالوجود
ونحوه من الصفات التابعة لذلك الاتصاف متفرع على نفس الذات
المجعولة فهو ايضا يحتاج الى الفاعل والمجعول ثانيا لكونه موصوفا بالامكان الذي هو علة

الاحتياج

الاحتياج الى الجاعل كما حقق في موضعه لكن لا يحتاج الى جعل جديد مستانف
لانه لازم وتابع للمعلول الاول الذي هو ذات الانسان مثلا وقد صرح الشارح القوشجي
بهذا المعنى انتهى كلام الشيخ الكامل اقول ان كان مراده بهذا الكلام تحقيق هذا المقام
وتفصيل هذا المرام ولا اخفاء ان الامر كما قال وان كان مراده به ايراد الاعتراض
على المص رح فانت خبير بانه لا يرد الاعتراض على المص اذ لم يصدر من المص
كلام يدل على خلاف هذا التحقيق بل في كلامه ايماء لطيف الى هذا التحقيق حيث
قال في المتن وقس بهذا وكون الماهيات غير مجعولة بمعنى ان كون الانسان انسانا
مثلا غير محتاج الى الفاعل لا ينافي ما ذكرنا ان معنى ان الماهيات بذواتها اثر للفاعل
وبعد ذلك لا يحتاج الى تاثير اخر من الفاعل في كونها هي انتهى كلامه ولا شك
ان مراده بقوله الى تاثير اخر لا حاجة الى جعل جديد غير الجعل الاول المتعلق بذات
ماهية الانسان مثلا وان المفهوم من هذا الكلام والمراد به ان الوجود واتصاف الماهيات
بالوجود وساير الصفات التابعة لذلك الاتصاف ككونه هو هو وكالوحدة والشيئية
ونظايرها انها مجعولة لكن لا بجعل جديد غير الجعل الاول المتعلق بذات الماهيات بل بالجعل
الاول تبعية ذات المعلول وايضا في قوله ثم العقل ينتزع من المعلول الوجود ويصفه
به ايماء الى ذلك المعنى اذ معنى انتزاع العقل الوجود من المعلول اطلاع العقل على اتصافه
بالوجود فيحكم عليه انه موجود لا ان العقل يجعله متصفا بالوجود كما سيصرح به المص
عن قريب كما لا يخفى على العارف باساليب الكلام العرب فعلى هذا يمكن ان
يقال ان مراده في قوله ان كون الانسان انسانا غير محتاج انها غير محتاجة بجعل جديد
مستقلا لا ان قوله لا ان الفاعل يجعله متصفا بمعنى هو الوجود عطف على قوله
ان الماهيات بذواتها اثر للفاعل وداخل في حيز ان في قوله لان مرادنا بعبارة مرادنا
بقولنا اذ الماهيات مجعولة انما هو مجعولية ذات الماهيات كما هو مذهب الاشراقيين
لا مجعولية اتصاف الماهيات بالوجود بدون تعلق الجعل بنفس ماهية المعلول
كما هو مذهب اتباع المشائين فانه منهم ذهب الى ان الاثر الاول للفاعل انما هو اتصاف
ماهية المعلول الذي هو الانسان مثلا بالوجود فالمجعول الاول عندهم انما هو ماهية
الاتصاف المذكور واما ذات المعلول كماهية الانسان مثلا عندهم لا يتعلق بها الجعل

الشارح

حقيقة بل مجازا فوصف الانسان بالمجعولية في قولك الانسان مجعول انما هو
من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه فقولك الانسان مجعول بمعنى ان الانسان مجعول اتصافه
بالوجود مثل زيد حسن غلامه و ينبغي ان يعلم انه لما كان المجعول الاول عند
المشائيين اتصاف ذات المعلول بالوجود لا ذات المعلول فيكون عندهم
نسبة اتصاف ذات المعلول بالشيئية والوجود ونظائرها الى اتصاف
ذات المعلول بالوجود كنسبة اتصاف ذات المعلول بالصحة الى ذات المعلول
عند الاشراقيين وقد عرفت آنفا ان اتصاف ذات المعلول بالوجود
عند الاشراقيين متفرع على ذات المعلول من توابعه و مجعول بجعله لا بجعل
جديد مستانف فكذلك اتصاف ذات المعلول بالشيئية والصحة عند
المشائيين من توابع اتصاف ذات المعلول بالوجود و مجعول بجعله لا بجعل جديد
مستانف ولما كان مذهب الاشراقيين ان ذات المعلول كالماهية
الانسان مثلا هو الاثر الاول للفاعل اي هو المجعول الاول للجاعل فاذا صدر ذات
المعلول عن العلة اي عن الفاعل الذي هو الجاعل وقد عرفت ان الفاعل في لسان
هذه الطائفة ليس هو العلة ~~الطائفة~~ الفاعلية المصطلحة عند اهل العلوم العقلية
كالنجار للسرير بل الفاعل عند هذه الطائفة ما قام به المعلول قيام النعت بالمنعوت
فعلى هذا يكون المراد بصدور ذات المعلول عن العلة قيام المعلول بالعلة وصيرورته
نعتا للعلة فمعنى قوله اذا صدر ذات المعلول عن العلة اذا صار ذات المعلول
قائما بالعلة نعتا لها لا يحتاج ذات المعلول الى جاعل يجعل تلك الذات نفسها
اي يجعل تلك الذات تلك الذات فهي اي تلك الذات مستغنية بعد صدورها
عن اي عن جاعل يجعلها اياها اي يجعل تلك الذات تلك الذات وانت خبير
بان كون الانسان انسانا مثلا متفرع على ذات الانسان وقد عرفت ان ذات
الانسان لكونه ممكنا محتاج الى فاعل يفعله اي الى جاعل يجعله فكذلك هذه النسبة
اعني كون الانسان انسانا ايضا لكونه من الممكنات محتاجة الى جاعل يجعلها فهي ايضا
مجعولة بل مجعوليتها بالطريق الاولى لكن كون الانسان انسانا من اوصاف الانسان
وقائم به وقد ثبت ان الانسان مجعول محتاج الى الجاعل فمجعوليته وصف القائم به

واحتياجه

واحتياجه الى الجاعل بطريق الاولى لاستحالة كون القائم المحتاج الى الجاعل
مستغنيا عن الجاعل فتعين بهذا التحقيق ان ليس مراد المص بقوله فهي مستغنية
بعد صدورها عن جاعلها في نفسها عن جاعل يجعلها اياها انها مستغنية عن
جاعل يجعلها اياها بجعل جديد مستانف غير جعل ذات المعلول وذلك اي كون
ذات المعلول بعد صدورها عن الجاعل مستغنية عن جاعل يجعلها اياها اي جعل
تلك الماهية تلك الماهية بجعل جديد مستانف لا يستلزم عدم الاحتياج
اي عدم احتياج ذات المعلول في ذاتها الى الجاعل بالمعنى الذي حققناه حيث قلنا
اقول الماهيات في ذواتها اثر الفاعل اي الفاعل مستتبع لذات المعلول اه يعني
استغناء كون الانسان انسانا عن الجعل الجديد المستانف لا يستلزم استغناء
ذات الانسان عن الجعل المستانف بل يجوز استغناء كون الانسان انسانا عن ذلك
الجعل مع احتياج ذات الانسان الى ذلك الجعل بل في نفس الامر كذلك
نعم استغناء كون الانسان انسانا عن مطلق الجعل مع احتياج ذات الانسان
الى جاعل لا يجوز بل في ذلك الاستغناء لكونه بعد صدور الماهية عن العلة تحقق و تقرر
ذلك الاحتياج اي احتياج ذات في ذاتها الى الجاعل و وجه تحقق ذلك الاستغناء
ذلك الاحتياج ان ذلك الماهية ماهية متفرع و موقوف على كون الماهية ماهية
و حصول الماهية موقوف على كون الماهية مجعولة لجاعلها اذ لو لم يجعل الجاعل
الماهية لم يكن للماهية حصول و وجود ضرورة عدم اقتضائها في ذاته الى الجاعل لما عرفت
ان ذلك الاستغناء موقوف على حصول الماهية في نفسها موقوف على
كونها في ذاتها مجعولة لجاعلها فاستغناء كونها اي موقوف على كونها مجعولة في ذاتها
لجاعلها وهذا معنى كون ذلك الاستغناء محققا لذلك الاحتياج فتدبر و تفطن
هنا اي قد ثبت بان الماهيات في نفسها محتاجة الى جعل الجاعل و يقال له الجعل
البسيط و قولنا بان الماهيات في كونها اياها غير مجعولة و يقال له الجعل المركب
قوله اجمالي و تفصيلية تطلب من حواشينا على الكتب الحكمية تذكرة والمنصات
قال في المتن اما تبين لك لما قرع سمعك اي ما وصل الى سمعك
اي ما سمعت في الحكمة الرسمية اي في الحكمة الاستدلالية التي يحصل العلم بها

من الاستدلال كما هو رسم اصحاب الفكر والنظر لا الكشوف ارباب المكاشفات
والمشاهدات وقوله ان حدوث شئ لا عن شئ محال بيان للموصول
في قوله ما تزعم سمعك بمعنى ما تزعم سمعك هو ان حدوث شئ من الاشياء
الممكنة الحادثة بالحدوث الزماني لا عن شئ اى لا عن مادة موجودة قابلة لان
محلا لذلك الحادث قبل حدوثه انما قيدنا المادة بان يكون موجودة لان الشيئية
تساوق الموجودية كما بين في موضعه ويمكن ان يكون معنى قوله لا عن شئ
على القلب اى لا عن شئ والمال واحد بمعنى قد ثبت في الحكمة الرسمية بالبراهين العقلية
ان حدوث الممكن لا عن شئ اى لا في مادة قابلة لان يكون محلا لذلك الممكن
الحادث بحدوثه الزماني محال ضرورة وقوله ان الشان في الحدوث الذاتي ايضا
كذلك في محل الرفع على انه فاعل تبين اى قد تبين مما سمعت في الحكمة الرسمية
ان شان الحادث بالحدوث الذاتي بعينه كشان الحادث بالحدوث الزماني
في ان حدوثهما لا عن شئ محال لان البراهين الدالة على ان حدوث الحادث الزماني
لا عن شئ محال بعينها دالة على ان حدوث الحادث الذاتي ايضا لا عن شئ
محال فمن تامل في براهينهم يجد هذا المعنى عنده كالبديهي والى هذا اشار المصنف
بقوله اما السر ان تحدس ذلك فذلك انه اى الشان شان الحدوث الذاتي
بعينه كشان الحادث الزماني في انه لا يمكن حدوث شئ منهما الا في مادة واصل
قابل لقبائه اى اسرارك بعد ما تاملت في براهين الحكماء في مبحث العلة
والمعلول وربط الممكن بالواجب وحدوث المعلول عن العلة ان تعرف بطريق
الحدس اى بدون الاحتياج الى ترتيب المقدمات ولفظ النتيجة منها
ان شان الحادث الذاتي بعينه كشان الحادث الزماني في الاحتياج الى مادة
قابلة اى اصل لقيام الحادث به فما السر ان تعرف بطريق الحدس ان معنى احداث
العلة المعلول وجعل الجاعل المجعول ليس الا ايجاد الجاعل نعتا من نعوته اى امرا قائما به
بحيث يكون نعتا للجاعل ويكون الجاعل منعوتا به بعد ما لم يكن منعوتا به بالذات
او بالزمان كالبياض بالنسبة الى الجسم لا ان العلة التي اى الجاعل يحدث ويجعل امرا
مباينا للجاعل الذي هو العلة كما يعتقد الوالد الولد فان الوالد ليس علة وجاعلا

حقيقيا للولد وانما اطلاقها عليه وتسميتها انما هو بطريق المجاز المرسل
بعلاقة كونه لدعاوية للجعل والاحداث هذا ما ذهب اليه الاشراقيون والمحققون
من الصوفية وانت خبير قد تحقق به كون العلة التي هي الجاعل مادة للمعلول
الذي هو المجعول فالمعلول نعت للعلة والعلة معلول به فاذن المعلول ليس
مباينا لذات العلة اى اذا عرفت ما قررناه لك تقريرا وتلوناه عليك
ترتيلا من ان المعلول نعت للعلة والعلة منعوت بالمعلول اذ التباين دال التباين ظ
بين النعت والمنعوت فقد تقرر عندك ان المعلول ليس مباينا لذات
العلة كما هو مذهب المحجوبين من اصحاب العلوم الرسمية وهم المتكلمون
والحكماء الرسمية فانهم لم تطلعوا على حقيقة الارتباط بين العلة الحقيقية و
المعلول الحقيقي فزعموا ان العلية والجعل الحقيقيين من قبيل التوليد فحكموا
ان المجعول مباين لذات الجاعل كالولد بالنسبة الى الوالد وهذا الحكم
منهم قد نشاء من قياسهم الجعل الحقيقي على التوليد الظاهري وهذا القياس
غير صحيح لما بين الولد والمجعول من الفرق الظاهر فان المجعول يحمل على
الجاعل حمل هو هو بخلاف الولد فانه لا يحمل على الولد حمل هو هو وهو ظ
لا خفاء فيه ولا هو لذاته امرا مستقلا قائما بذاته غير ناعت لشئ لما تقرر
من انه قائم بالجاعل ناعت له واليه اشار المصنف بقوله اى بل هو المعلول
الحقيقي الذي هو المجعول بذاته اى بحسب ذاته ومقتضى حقيقته لذات
العلة الحقيقية التي هي الجاعل اى نعت لذات العلة وقائم بها قيام النعت بالمنعوت
وانت خبير بانه لو قال فاذن ليس المعلول مباينا لذات العلة تباينا كليا و
لا متحدا معها من جميع الوجوه والا لامتنع الحمل ولا هو لذاته بل هو بذاته
لذات العلة لكان اوضح وقوله شان من شئونه اى من شئون العلة
وتذكير الضمير باعتبار ان العلة عبارة عن الفاعل وكذا قوله وجه من الوجوه
وحيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة بهذا المقام كالتعين

بقوله بل هو بذاته لذات العلة قال في الحواشي انما وسم بهذا المبحث لتذكر
لانه اي لان ما ذكر في هذا المبحث مفروغ عنه في الحكمة الرسمية يذكر ههنا ليستعان
به في المباحث الآتية المرتبة عليه قال في المتن تبصرة فالمعلول اذن اي اذا
ثبت ان المعلول شان من شئون العلة الى اخر الاعتبارات فقد ثبت انه
ليس الا اعتباريا محضا اي الا وصفا اعتباريا محضا لا وصفا حقيقيا من
اعتبارات العلة فهو اي فالمعلول الذي هو ليس الا اعتباريا محضا من اعتبارات
العلة انما اعتبر من حيث نسبته الى العلة وعلى النحو الذي اي ومن حيث انه منتسب
الى العلة على النحو الذي انتسب اليها في نفس الامر كان له اي كان للمعلول
عند اعتباره من تلك الحيثية تحقق وثبوت كتحقق سائر الصفات الاعتبارية
المحضة لموصوفاتها ولا يخفى ان اتصاف المعلول بهذا التحقق ونسبة هذا
التحقق الى المعلول نسبة واتصاف مجازي لان التحقق بالحقيقة تحقق العلة
ووصف المعلول به مجاز من قبيل وصف الشيء بحال متعلقه اذ لو خرج
بهذه الطائفة العلية من ذات العلة الى غير المبدأ الاعلى يستحيل وجوده
قطعا والظاهر ان قول المص الا اعتباريا محضا ايماء لطيف الى هذا المعنى
وسيصرح به المص في المتن والحواشي كذا قال الشارح وانت خبير بما وقع
بينهم من الاختلاف في كيفية تحقق الصفات وان اعتبر المع ذاتا مستقلا
كان المع بهذا الاعتبار معدوما بل ممتنعا لامتناع تحقق الاوصاف
مستقلا سيما اذا كانت اعتبارية محضة وبقي ههنا شيء وهو انه ظاهر قوله
فالمعلول اذن ليس الا اعتباريا محضا متفرع ومترتب على ما ذكر في التذكرة
وانت خبير بان المستفاد مما ذكر في التذكرة ان الممكن مطلقا حادث وصادر
من الفاعل الحقيقي الذي هو المبدأ الاعلى بمعنى انه قائم به ناعت له وذلك
انما يدل على انه صفة للفاعل واما كونه وصفا اعتباريا محضا فلا دلالة لما
ذكر في التذكرة على هذا المعنى اذ مجرد قيام النعت بالمنعوت لا يلزم كون

النعت

النعت اعتباريا محضا كما لا يخفى قال في الحواشي لما كان هذا المبحث افادة ما
لم يتبين في العلوم المتداولة وسمه بالتبصرة المشعرة بحسب المعنى اللغوي
بتحصيل علم لم يكن حاصلا قبل لان التبصرة مصدر باب التفعيل فيدل
على احداث ما لم يحدث وذلك لان هذا المبحث ان العالم بجميع اجزائه جوهرا
كان او عرضا اوصاف اعتبارية قائمة بالقيوم الحقيقي قيام الاعراض بمحالها
وهذا المعنى لم يتبين في شيء من العلوم المتداولة قال في المتن تشبيه
اي هذا تشبيه لنسبة المع الى العلة بنسبة السواد مثلا الى الجسم اي بنسبة
العرض الى المحل وبنسبة الثوب الى القطن اي بنسبة الصورة الى المادة
السواد مثلا انما اعتبر على النحو الذي هو في الجسم اعني من حيث انه نعت مخصوصة
للجسم المنعوت به كان السواد بهذا الاعتبار موجودا ولو اعتبر من حيث
انه ذات مستقلة بنفسه مباينة للجسم كان السواد بهذا الاعتبار معدوما
بل ممتنعا ضرورة امتناع وجود الاوصاف بدون الموصوفات
والثوب الذي هو عبارة عن صورة مخصوصة في القطن لان الثوب
هو القطن المغزول المنسوج لو اعتبر الثوب صورة مخصوصة في القطن
المنعوت به كان الثوب بهذا الاعتبار موجودا ولو اعتبر الثوب
مباينا للقطن ذاتا على حياله مستقلة كان الثوب بهذا الاعتبار
معدوما بل ممتنعا اذ الحلول في المنعوت من لوازم حقيقة النعت سواء
كان النعت عرضا حالا في المحل وصورة قائمة بالمادة وانتفاء
اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم ضرورة فاجعل اي اجعل التحقيق الذي
حققناه لك من تشبيه نسبة المعلول الى العلة بنسبة السواد الى الجسم
ونسبة الثوب الى القطن مقياسا ومعيارا وميزانا لجميع الحقائق
نسبة جميع حقائق العالم جوهرا كان او عرضا الى قيومها الحقيقي هو الفاعل
المطلق يعني ان نسبة جميع حقائق العالم الى الفاعل الحقيقي الذي هو المبدأ

الا على كنسبة السواد الى الجسم وكنسبة الثوب الى القطن يعني كما ان السواد و
الثوب قائمان بالجسم والقطن تابعان لهما كذلك حقائق جميع العالم قائمة
بالمبدأ الاعلى تابعة له فان اعتبرتها من حيث قيامها به كانت من تلك الحيثية
وبذلك الاعتبار موجودة وستعرف معنى مادتها عن قريب ان شاء الله تع
وان اعتبرتها مباينة للمبدأ الاعلى مستقلة بذواتها كانت معدومة بل ممتنعة
يعلم ان الدليل الذي استدل به في الاعراض بالنسبة الى محالها توقف
اي وان جعلت مقياسا توقف بمعونة ذلك المقياس معنى قول من قال
الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود وانها لم تظهر ولا تظهر ابدا انما
تظهر رسمها قال بعض الشارحين لمراد المصنف ممن قال ذلك القول
هو الشيخ محي الدين رضي الله عنه حيث قال في الفص الادريسي الاعيان التي لها
العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود قال الشارح الكامل فقوله
الثابتة صفة للاعيان وضمير فيه راجع الى العدم فيكون المعنى الاعيان
التي لها العدم اي الاعيان المعدومة التي هي الثابتة في العدم ما شمت رائحة من
الوجود الخارجي كما هو المتبادر من لفظ الوجود عند اطلاقه وهو المراد في عرف
الصوفية وقال تلميذه الشيخ العارف صدر الدين القونوي رضي الله عنهما
من اعظم الشبه والحجب التعدد الواقع في الوجود الواحد بموجب آثار الاعيان
الثابتة فيه اي في الوجود الواحد فيتوهم ان الاعيان ظهرت في الوجود
وبالوجود والحال ان ما ظهرت في الوجود انما هو آثارها اي آثار الاعيان
الثابتة لا الاعيان الثابتة فان الاعيان الثابتة لم تظهر ولا تظهر ابدا
لانها لذاتها لا تقتضي الظهور بل تقتضي اللاظهور والى هذا المعنى اشار الشيخ
بقوله الاعيان التي لها العدم الثابتة في العدم انتهى ملخص كلام الشارح الكامل قال
في الحواشي في بيان معنى قول من قال الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود
يعني ان الحقائق الممكنة كلها ان اعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة

وهو الشيخ الكبير عمدة اهل الله العارفين

الاعيان الثابتة

التي

١٨

التي هي المبدأ الاعلى الواجب لذاته كما هو المرتسم في مدارك المحجوبين عن معرفة
ارتباط الممكن بالواجب اي عن معرفة ارتباط المعلول بالعلة الحقيقية كما هو في
نفس الامر فان مبلغ علمهم في الارتباط بينهما ان الممكنات باسرها مخلوقة
للواجب تعالى وان الواجب تعالى علتها وخالقها وكل واحد من الخالق والمخلوق
مباين عن الآخر مستقل بذاته لكن المخلوق محتاج الى الخالق فهي اي الحقائق
الممكنة باعتبار كونها ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة ممتنعة وجودا وظهورا
اما الاول اي اما امتناعها وجودا فلان غير الحق الواجب لذاته تبارك
وتعالى لا يمكن ان يكون موجودا لما تقرر ببراهين وحجج الوجود عند الاشراقيين
وباذواق اهل الكشف والشهود وعند الصوفية من ان الموجود المستقل
بذاته واحد ليس له شريك وسيأتيك البرهان على هذا المطلب في هذا
الكتاب ان شاء الله تعالى واما الثاني اي واما امتناعها ظهورا فلان
الظهور اي ظهور الحقائق الممكنة انما نشأ من ارتباطها بالوجود الحق
لكونها شيونه كما عرفت وهي اي الحقائق الممكنة بهذا الاعتبار اي
باعتبار انها ذوات مستقلة اخذت مغايرة لها اي لذات العلة التي
هي الوجود الحق ذاتا اي مغايرة ذاتية فلا يتصور ارتباطها به اي
ارتباط الحقائق بالوجود الحق الذي هو علتها الحقيقية وقد عرفت ان ظهورها
انما نشأ من ارتباطها بالعلة التي هي الوجود الحق واما اذا اخذت
الممكنة من حيث هي تابعة لها اي للعلة التي هي الوجود الحق قائمة بها اي
بالعلة فهي اي الحقائق من تلك الحيثية موجودة بمعنى ارتباطها بالوجود
اي ظاهرة فالاعيان الثابتة اعني تلك الحقائق بذواتها التي يعتبرها الوهم
ليست موجودة بالوجود الخارجي اصلا اي لا حقيقة ولا بمعنى ارتباطها
بالوجود الحق كما سيصرح به المصنف عن قريب مثلا لان عينية الحق
اي حقيقته التي يعتبرها الوهم هي الماهية المغايرة للحق المتصفة بالصفات المخصوصة

معلول

كالنطق والضحك وغير هما من الصفات المخصوصة المختصة للانسان
وهي اي تلك الماهية المغايرة للحق ليست بموجودة اصلا لاستحالته
لما عرفت انفا لنه غير الحق الواجب لذاته تبارك وتعالى لا يمكن ان يكون
موجودا ولا بمعنى ارتباطها بالوجود الحق لانها اي لان تلك الماهية
الانسانية المغايرة للوجود الحق من تلك الحيثية اي من حيثية مغايرتها
للوجود الحق لا ارتباطها بالوجود الحق اصلا لانها من تلك الحيثية مباينة
للوجود الحق كما عرفت وقد عرفت ايضا انه ظهور الحقائق انما نشأ
من ارتباطها بالوجود الحق بل ينصبغ الوجود الحق به اي بالانسان
بل بجميع الحقائق الكونية لكن ليس انصباغ الحق به بمعنى انه الحق موجودة
حقيقة في الوجود الخلق ولا بمعنى ان الحقائق مرتبطة بالوجود الحق لما عرفت
انها من تلك الحيثية ليست موجودة اصلا بل انصباغ الحق به انما
هو بمعنى انه رسمه اي رسم الانسان اي جميع صفاته بل جميع صفات
الحقائق كلها يظهر فيه اي في الوجود الحق فيصير الوصف اي وصف
الانسان يعني رسمه المجرد عن الذات اي عن ذات الانسان موجودا
بمعنى انه اي ذلك الوصف الذي هو رسم الانسان يتعلق بالوجود
الحق فان المجرد عند المحققين من الصوفية وقدماء الحكماء هو ما حقيقته
اي ما كان ذاته وعينه الوجود هذا معنى قول الاشاعرة انه وجود
الواجب تعالى عين ذاته وغيره اي غير الشئ الذي حقيقته الوجود يعني
غير الوجود الحق لا يصير موجودا الا بمعنى المؤثر عند المحققين وهو ظ ولا
بمعنى الاتصاف بالوجود فان الوجود ليس وصفا قائما بغيره بل ذاتا
حقا ينسب اليه جميع الاشياء بمعنى انه يكون غيره من الماهيات الممكنة
باسرها قائما به وصفا له نعم يصير غيره اي غير الوجود موجودا بمعنى تعلقه
اي تعلق الغير بالوجود تعلقا مجهول الكنه وظهوره به اي بمعنى ظهور

ذلك

ذلك الشئ بالوجود فافهم هذا المحل في بيان كلام الشيخ رضي الله عنه
فليهديك المجمل الى التفصيل فهو يحق الحق ويهدي السبيل ثم اعلم
انه الشارح الكامل رحمه الله اراد انه يبين ما ذكره المص في بيان معنى كلام
الشيخ بعيد من عبارة الشيخ ومخالف لكلام شارحي الفصوص وانا جعلت
كلام الشارح كالمتن وشرحت بعض مواضعه الذي فيه نوع خفاء تسهيلا
لفهم المبتدي فاقول قال الشارح الكامل واقول انه ما ذكره المص رحمه الله
في بيان كلام الشيخ رضي الله عنه معنى صحيح يعني في نفسه لكنه بعيد عن عبارة الشيخ
اي عن قوله الاعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شمت رائحة من الوجود
مخالف لتقريرات رحمهم يعني لتقرير شارحي الفصوص عبارة الشيخ رضي الله عنه
وارضاه اما بعده عنها يعني عن عبارة الشيخ فلوجهين احدهما اي الوجه
الاول انه لا وجه يعني في كلام الشيخ يعني حين كان معنى كلام الشيخ وحمله
الشيخ في تلك الكلام ما ذكره المص بقوله يعني انه الحقائق كلها اه لتخصيص الشيخ
الاعيان الثابتة التي هي في اصطلاحهم الصور العلمية بهذا الحكم يعني
انها اذا اعتبرت ذواتا مستقلة مباينة للعلة ما شمت رائحة الوجود الى
قوله وهو يحق الحق ويهدي السبيل فان الحكم بعدم شمه رائحة الوجود غير
مختص بالاعيان الثابتة بل الاعيان الثابتة والاعيان الخارجية جميعا
مشتركة في انها اذا اعتبرت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة كما هي
في مدارك المحجوبين ما شمت رائحة الوجود والثاني اي الوجه الثاني
من وجهي بعد ما ذكره المص عن عبارة الشيخ انه المتبادر من الوجود في
اطلاقاتهم خصوصا اطلاق الشيخ في هذه العبارة وفي غيرها من عبارات
الفصوص انما هو الوجود العيني المقابل للثبوت العلمي وهو اي كونه
الوجود العيني المقابل للثبوت العلمي هو المصطلح عليه في عرف الصوفية
والحقائق اذا اخذت ذواتا مستقلة مباينة لذات العلة كانت بحيث

ما شمت رائحة من الثبوت مطلقا على مذهبهم سواء كان ثبوتا علميا حاصلا
للاعيان الثابتة او ثبوتا خارجيا يعبر عنهم في عرفهم بمطلق الوجود اذ
الحقائق اذا اخذت بهذا الاعتبار اي باعتبار انها ذوات مستقلة
كانت معدومة مطلقا ليس لها حظ من الثبوت عندهم كما لا يخفى على المتأمل
الواقف وح اي حين اذ كان المراد بالاعيان الثابتة مطلق الحقائق
كما صرح به المص حيث قال يعني ان الحقائق كلها اذا اخذت اه لا وجه للتخصيص
شم الرائحة بالوجود الذي هو الثبوت الخارجي ومجمل الوجهين المذكورين
لبيان بعد ما ذكر المص عن عبارة الشيخ قدس سره يعني ان الوجهين
مجمل ملخصها ان التخصيص اي تخصيص الشيخ في الموضوع والمحمول الواقعين
في الحكم المذكور عنه في قولهم اي في قول الصوفية ومنهم الش قدس سره الاعيان
الثابتة ما شمت رائحة من الوجود يأبى عما قال المص رحمه الله من ان هذا الحكم
لان التخصيص فيهما يدل على ان المعنى ان الصور العلمية ما شمت رائحة من
الثبوت العيني وما ذكره المص صريح في ان الحقائق الممكنة من الحيثية المذكورة
ما شمت رائحة الثبوت مطلقا واما مخالفته اي مخالفة ما ذكره المص للتفسير
الش رحمه فلان خلاصة ما قاله اي ما قال الش رحمه في تفسيره
اي في تفسير قولهم الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود هو ان الاعيان
الثابتة اي الصور العلمية للحق تعالى التي لها العدم ما شمت رائحة من
الوجود العيني فهي عند افاضة الوجود عليها ثابتة مستقرة على عدمها
الاصلي وبطونها الذاتي ولم تظهر ولن تظهر اصلا لامتناع الخفاء الذاتي لها
وما بالذات لا يزول فما ظهر عند افاضة الوجود عليها ليس الا احكامها
وآثارها دون ذواتها ولا يخفى على من نظر في عبارة الشيخ ان ما ذكره
الش رحمه اوفق بها بل الموافق لها انتهى كلام الش رح في بيان
بعد كلام المص عن عبارة الشيخ فبيان مخالفته لكلام الش رحمه ثم قال

الش

الش فان قلت على ما ذكره الش رحمه يلزم انه لا يظهر الآثار والاحكام
المذكورة ولم يظهر ابدا اذ تلك الاحكام والآثار من معلوماته تع فيكون
من جملة الاعيان الثابتة التي ما شمت رائحة من الوجود الخارجي ولم تظهر
ولن تظهر اصلا قلت الظاهر من مذهبهم اي مذهب من هو قائل بان الاعيان
الثابتة ما شمت رائحة الوجود ان الاعيان الثابتة اعني الصور العلمية
مغايرة بالذات للمعلومات الخارجية كما هو مذهب جمع من الحكماء اعني
القائلين بالشبح في العلم وح يجوز ان يكون الصور العلمية التي هي المسماة
بالاعيان الثابتة لم تظهر ولن تظهر اصلا مع ظهور ذوات المعلومات
الخارجية التي هي رسوم الاعيان الثابتة واحكامها فليتأمل وهذا المقام
يطلب زيادة تحقيق وتفصيل تركناه مخافة الاطناب في الكلام مع ضيق
المقام انتهى كلام الش ونحن نشير الى نبذة من ذلك التحقيق والتفصيل
اذ ما ذكره الش لا يسمن ولا يغني من جوع بالنسبة الى المبتدي فاعلم
بان اهل العلوم العقلية اختلفوا اختلافا عظيما في النسبة التي بين العلم والمعلوم
وذلك انهم اتفقوا على انهم عرفوا العلم بانه حصول صورة الشيء في الذهن
فالعلم هو الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن والمعلوم هو الشيء الذي
حصلت صورته في الذهن فذهب القدماء الى ان العلم الذي هو الصورة
الحاصلة في الذهن متحد بالذات مع المعلوم الذي هو الشيء الذي حصلت
صورته في الذهن فعلمك بزيد عبارة عن حصول زيد في ذهنك فزيد من
حيث انه في ذهنك يقال له العلم والصورة الحاصلة في الذهن ومن حيث
انه موجود في الخارج يقال له المعلوم وذو الصورة فالعلم والمعلوم متحدان
بالذات متغايران بالاعتبار وذهب المتأخرون الى ان العلم الذي
هو الصورة الحاصلة في الذهن مغاير بالذات مع المعلوم الذي هو الشيء
الذي حصلت صورته في الذهن فعلمك بزيد عبارة عن حصول الشبح منه

في ذهنك لا عن حصوله بذاته في ذهنك هذا ومحصل جواب الشارح عن
ذلك الاعتراض انه قولك الآثار الظاهرة من معلومات الله تعالى
حق ولكن قولك فيكون تلك الآثار في جملة الاعيان الثابتة ليس
بحق لان الاعيان الثابتة هي الصورة العلمية فهي من قسم العلم والآثار
الظاهرة من قسم المعلوم والعلم متغاير بالذات بالنسبة الى المعلوم هذا
محصل جواب الشارح وهو مبني على مذهب المتأخرين وانت خبير بان الجمهور
على ان الاصح الراجح هو مذهب القدماء وانه بناء الجواب على المذهب المرجوح
ليس على ما ينبغي مع انه بناءه على المذهب الاصح الراجح ممكن بلا صعوبة لكن
يستدعي تفصيلا لا يخلو عن تطويل فلذلك ما تصدينا له فتأمل فانه ظاهر
عند المتأمل الصادق تنبيه قال في الحواشي وجه عنوانه اي وجه عنوان
هذا المبحث وتسميته بالتنبيه ظ فان المذكور فيه اي في هذا المبحث
والمستفاد منه ليس الا انه المبدأ الاول هو الذات الحقيقية فقط وجميع
ما سواه شيونه وحيثياته فليس في الوجود ذوات متعددة بل ذات
واحدة له صفات متكثرة كما فهم من الآية الكريمة المذكورة في المتن ولا يخفى
انه كل ذلك المضمون المستفاد من هذا المبحث معلوم بالقوة القريبة
الى الفعل مما سبق على هذا المبحث وهو المبحث المعنون بالتبصرة والمعلول
بالتنبيه فان المفهوم الصريح منها انه المعلول اعتباري محض فان اعتبر
من حيث نسبته الى العلة كان له تحقق وثبوت وان اعتبر من حيث استقلاله
بذاته كان معدوما بل ممتنعا كالسواد بالنسبة الى الجسم كالثوب
بالنسبة الى القطن ولا يخفى انه يمكن ان نفهم منه بسهولة انه لا ذات
حقيقة الا المبدأ الاول الذي هو منتهى سلسلة العلة الذي هو العلة
حقيقة وجميع ما سواه شيونه وحيثياته فليس في الوجود ذوات
متعددة بل ذات واحد وصفات متكثرة وهذا معنى كون الشيء معلوما

بالقوة

بالقوة القريبة من الفعل من شيء آخر فافهم قال لما كان منتهى سلسلة
العلة واحدا بالبراهين المشهورة الدالة على اثبات الوحدانية المبنية
على بطلان الدور والتسلسل وعلى بطلان تعدد الواجب بالذات
وبالذوات ارباب الكشف والعيان واعتمادا على شهرة تلك الدلائل
مع مجانبة الاطناب بذكرها تركنا التعرض لها فذلك الواحد الذي هو منتهى
سلسلة العلية علة لكل ممكن بالامكان الزماني او بالامكان الذاتي اي لكل
اي كل واحد مما سواه من الممكنات معه له اي صادر منه صدور الاثر من
المؤثر اي صدور الصفة من الموصوف بل صدور الشيون والوجوه والنسب
والحيثيات من ذيها اما ابتداء وهو المعلول الاول المسمى عند الحكماء بالعقل
الاول او بواسطة واحدة او وسائط متعددة كسائر العقول
والافلاك وما فيها اي في تحتها كالكواكب او في داخلها من الجواهر والاعراض
العنصرية مما تقرر في العلم الاعلى من اقسام علم الحكمة من انه كل ممكن من حيث
هو ممكن ممتنع انه يترجح شيء من طرفي وجوده وعدمه على الآخر الا لعلة
مرجحة غير ذات الممكن فهو اي فذلك الواحد الذي هو منتهى سلسلة
العلة هو الذات الحقيقية والكل اي جميع ما سواه من الممكنات شيونه
وحيثياته ووجوهه ويضيفه الى غير ذلك من الاعتبارات اللائقة
بجناب قدسه وهي الاعتبارات اللائقة المؤداة بالعبارات
الصحيحة المشهورة بينهم يعني ثبت بالبراهين القاطعة انه الواجب
بالذات واحد وانه التعدد في ذاته من حيث ذاته ممتنع محال وان الوجود
منحصر في الواجب والممكن وانه مجموع الممكنات من حيث هو مجموع ايضا ممكن
وانه كل ممكن فهو اما حادث بالزمان والذات معا او بالذات فقط وانه
كل حادث بالزمان والذات معا او بالذات فقط لا بد له من
علة صدر عنها ذلك الحادث وانه المراد بالعلة في هذه اللطيفة

ما قام به المعلوم فالعلة منعوت بالمعلول والمعلول نعت له فلذلك
تراهم يقولون ليس المعلول مباينا للعلة ولانه منتهى سلسلة العلة وحده
ولانه ذلك الواحد الذي هو منتهى سلسلة العلية وعلة للكل انما هو ذات
الواجب تعالى ولانه كل ما سواه من الممكنات معلول له بالعلية والمعلولية [التي]
التي سمعت انفا في لسان هؤلاء الطائفة العالية فذلك الواحد الذي
هو منتهى سلسلة العلة هو الذات الحقيقية المستقلة القائمة بذاته وكل
ما سواه معلول له اي شيونه ونعوته وحيثياته ووجوهه وكل ما قررناه
لديك وتلوناه بلسان الادب عليك مدعمات عالي الباب (?)
ومطالب جليلة ومقاصد جميلة صادرات من لسان المحققين و
البيان للحكماء الاشراقيين وواردات من مشاهد الكشف
والعيان للصوفية المحققين القائلين بوحدة الوجود والى هذا اشار
المص بقوله فليس في الوجود ذوات متعددة لما سمعت من انحصار
الموجود في الواجب والممكن ومن استحالة تعدد الواجب ومن قيام
جميع الممكنات بالواجب قيام النعت بالمنعوت فلذلك قال المص
بل ذات واحدة اي بل في الوجود ذات واحدة هي ذات
الواجب تعالى ولها صفات متكثرة هي ممكنات بذواتها وحيثيات
لموصوفها حادثات بالذات قديمات بالزمان متغايرات منه مع
قائمات به كما قال الله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس
السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر قال الش الكامل اعلم
انه تلك الصفات المتكثرة القائمة بذاته مع اعني الممكنات باسرها غير موجودة
باستقلالها بل انما هي موجودة بواسطة تعلقها بالموجود الحقيقي الذي
هو عين الوجود وهو الواجب بذاته هذا كلام الشيخ الكامل ثم قال الش
انه لي برهانين اخترعتهما من عند نفسي على هذا المطلب اعني على مطلب انه

ليس

ليس في الوجود الا ذات واحدة هي ذاته تعالى ولانه جميع الصفات
اعني الممكنات باسرها غير موجودة باستقلال ذواتها بل انما هي موجودة بواسطة
تعلقها بالموجود الحقيقي الذي هو الوجود حقيقة وذكرهما في الشرح في هذا
المقام فاردت انه اذكرهما لكن لما طالعتهما رايت لهما تمهيدات ومقامات
كثيرة في نفسهما لا يفهم كتابان من مقدمات كثيرة كل واحد منهما في غاية
التبسط ونهاية التفصيل والاطناب بحيث يتحير فهم المبتدي في فهم
المقصود ومنهما فرايت ضررهما اكبر من نفعهما فلذلك تركت ايرادهما
تذكرة اخرى قال في المتن كانك قد تفطنت فيما نبهت عليه في مباحث
من ان انعدام الشيء بالمرة اي بالكلية محال تنبيه انه قوله نبهت عليه تنبيه على
انه الحكم باستحالة انعدام الشيء بالمرة مما ادعى الحكماء بداهته والاكتفاء فيه
بالتنبيه وتفطن انه الحكم المذكور وضح التذكرة السابقة باستحالة حدوث
شيء لا عن شيء ايضا من الاحكام التي ادعى الحكماء بداهتها فتذكر وقوله ان
كل ممكن لما كان جائز العدم لذاته لان الممكن عبارة عما يجوز وجوده
وعدمه فلا يجوز انتفاء ما هو الذات بالكلية في محل النصب على انه مفعول
تفطنت يعني انه من جملة مباحث الحكمة النظرية مبحثا بديهيا عندهم يكفي فيه
مجرد التنبيه وهو قولهم انه انعدام الشيء بالكلية اي بدون انه يبقى منه اصل
ومادة محال وانك قد نبهت عليه اي صرت فتنبها على ذلك المبحث
وكانك تفطنت منه انه لا يجوز عند انعدام الممكن انتفاء ما هو الذات
بالكلية وهو ذات الواجب تع الذي هو اصل يقوم به الممكنات كلها قيام
النعوت بالمنعوت وتفطن انه تفطن هذا الحكم من ذلك المبحث ايضا بديهي
لان انتفاء ذات الواجب بديهي البطلان بل نقول لا حاجة لبطلانه
الى تفطنه من ذلك المبحث فتفطن وقوله اذ لا بد لكل جائز الزوال من

سنخ ذات باق تعطل لقوله فلا يكون انتفاء ما هو الذات بالحقيقة يعني
انما لم يجز عند انعدام الممكن انتفاء ما هو الذات بالحقيقة لانه لا بد لكل
جائز الزوال من سنخ ذات اي اصل يقوم به ذلك الجائز الزوال باق
اي ممتنع الزوال والا لزم جواز انعدام الشيء بالمرة وذلك بديهي
البطلان عندهم كما عرفت والسنخ بالسين المهملة والنون والخاء
المعجمة اصل الشيء ومنبته كذا في القاموس فاضافة السنخ الى الذات
بيانية وينبغي ان يعلم انه لا فرق في هذا الحكم بين ما يكون جواز زواله بحسب جواز زواله صح
الواقع كالحوادث الزمانية وبين ما يكون جواز زواله بالنظر الى ذاته كالممكنات
الغير المتقدمة بالزمان حادثة بالنظر الى الذات كالعقول والافلاك عندهم
لانها ايضا بالنظر الى ذاتها جائزة الزوال وقد عرفت ان كل ما هو جائز
الزوال لا بد له من سنخ ممتنع الزوال والا يلزم جواز الانعدام
بالمرة وهو باطل عندهم وينتهي كل ما هو جائز الزوال الى ما لا يتطرق
اليه جواز العدم مطلقا اعني لا في الواقع ولا بالنظر الى ذاته والا اي و
ان لم ينتهي الى سنخ لا يتطرق اليه جواز العدم بل ينتهي الى سنخ يتطرق
اليه جواز العدم اي ينتهي الى سنخ يجوز عدمه لكان له اي للسنخ الذي
يتطرق اليه جواز العدم سنخ اخر لما عرفت مرارا ان كل جائز الزوال لا بد
له من سنخ ذات باق وننقل الكلام الى ذلك السنخ الاخر فان كان
مما لا يتطرق اليه جواز العدم فقد ثبت المطلوب الذي هو انتهاء جائز
الزوال الى سنخ لا يتطرق اليه جواز العدم وان كان مما لا يتطرق
اليه جواز العدم فننقل الكلام اليه ايضا فلا بد من ان ينتهي في مرتبة
من المراتب الى ما لا يتطرق اليه جواز العدم فيثبت المطلوب او يكون بعد
كل سنخ سنخ اخر الى غير النهاية ويتسلسل وقد بطل التسلسل ببراهين

لا يخفى

لا تحصى ومنها برهان التطبيق فاذن كل شيء هالك الا وجهه اي فاذا
ثبت ان كل فرد من افراد الممكن من حيث هو ممكن جائز العدم لكن لا عدما
بالمرة فانه محال لما عرفت من ان كل ممكن لا بد له من علة واصل هو الذات
الحقيقية والوجود الواجب لذاته الازلي الابدي القيوم لجميع العالم فكل
ممكن عبارة عن نعت اي وصف جائز الزوال قائم بالموصوف الازلي
الابدي الذي لا يتطرق اليه جواز الزوال فعند زوال ذلك الوصف
لا يمكن زوال ذلك الموصوف فلقد صح القول بان كل شيء هالك
اي جائز الهلاك والعدم من قبيل انك ميت وانهم ميتون الا وجهه
اي الا وجه الله تعالى يعني ذاته المقدس الذي جميع العالم نعوته وشؤونه
ويجوز ارجاع ضمير وجهه الى شيء في كل شيء اي كل شيء هالك الا وجه ذلك
الشيء والمآل بحسب المعنى واحد لان المراد بوجه الشيء ما هو الذات الحقيقية
والاصل الاصيل الواجب الذي قام به ذلك الشيء الممكن زواله وقد
عرفت مرارا ان ذلك الاصل هو ذاته تبارك وتعالى وهو السنخ
الباقي عند زوال الممكن وانما عبر عنه بالوجه لان الظاهر في كل شيء وجه
ذلك الشيء والله تعالى هو الظاهر من كل شيء عند من لم يكن محجوبا بالصور
الوهمية التي هي المظاهر والمرايا لاولي الابصار والواجب واحد لانه
اذ ثبت بالبراهين الباهرة والدلائل القاطعة انتهاء سلسلة العلية
واحد ولان جميع الممكنات معلول له فلا يجوز ان يكون ذلك الواجب ممكنا فبالضرورة
الاولى لا يجوز ان يكون ممتنعا والا يلزم ان يكون المعدوم الممتنع
علة موجدة للممكن الموجود وبطلانه اظهر الاشياء فقد ثبت ان الواجب
اي واجب الوجود لذاته واحد وحدة ذاتية لا يقال انه يكون منتهى سلسلة
العلة واحدا ولا يكون جميع الممكنات معلولا لذلك الواحد انما يدل
على ان الواجب الوجود الذي هو علة جميع الممكنات واحد لا مطلق واجب

الوجود فلا يجوز ان يكون واجب الوجود متعددا وحده منهم علة لجميع الممكنات
لانا نقول مع قطع النظر عن لزوم التعطيل له دلائل اثبات الوحدانية
عقلا ونقلا اكثر من ان يحصى واشهر من ان تذكر لكنا ههنا اكتفينا بدلائل
اثبات وحدانية الواجب الموجد للعالم لان المطلب ههنا اتحاد جميع الممكنات
اى كون جميعها شيونا ونعوتا لاصل واحد هو علتها وموجدها كما قال
المص رحمه الله فاتحد الممكنات كلها فى ذلك الشيخ الباقى الذى ليس له شيخ
اى لامتناع عدمه بالنظر الى ذاته لانه عبارة عن ذات من وجب وجوده
لذاته فامتنع جواز تطرق جواز العدام اليه وهذا هو المراد من قول المص ع
كل من عليها فان اى على ارض الامكان فان فى كل ان كما هو مذهب
المحققين من الصوفية فان مذهبهم ان الممكنات باسرها عبارة عن اعراض
متعددة قائمة بذات واحدة هى ذات الواجب الوجود والقائم بذاته
القيوم لغيره وقد تقرر عندهم ان الاعراض لا تبقى زمانين كما هو مذهب
الشيخ الاشعرى واتباعه المشهورين بالاشاعرة فان مذهبهم
ان الاعراض تتقدم فى كل آن ويوجد امثالها لما خصص الاشاعرة هذا
الحكم بالاعراض العالم ولم يحكموا بهذا الحكم على جواهرها واما الصوفية
فعمموا بهذا الحكم لجميع العالم لما عرفت انهم ذهبوا الى ان جميع العالم اعراضها
وجواهرها اعراض مجتمعة على ذات واحدة اى قائمة بمادة واصل واحد
قيام الاعراض بمحالها ولذلك الاصل الواحد هو ذات وجب
الوجود القائم بذاته القيوم لغيره بافاضة الوجوب وسائر انواع الكمال
والاكرام والجود وعلة اى وجب البقاء بقاء ازليا ابديا لا يمكن
ان يتطرق الفناء اليه والى هذا اشار المص بقوله ويبقى وجه ربك
ذو الجلال والاكرام اى ذات ربك ذوات الشئ نفسه وعينه
فاضافة الذات الى ربك بيانية يعنى ويبقى ربك الذى هو رب جميع
الممكنات

الممكنات وقيومها ومنشيها الباقى عند نفد احدها وقوله ذو الجلال
صفته وجه ربك اى ذو العظمة بواسطة علوه وبعده عنا لاحتجابه
بالحجب الوهمية النورانية والظلمانية او بواسطة ظهوره بصفة القهر
والغلبة والسلطنة وقوله والاكرام عطف على الجلال اى ذو الاكرام
بالقرب والدنو بواسطة صور تجليات صفاته واسمائه او بواسطة
ظهوره بصفة اللطف والرحمة كذا افاد المص رحمه الله قال فى الحواشى
وجه العنوان اى وجه عنونة هذا المبحث بالتذكرة ظ باعتبار ان
حاصل هذا المبحث اعنى استحالة انعدام الشئ بالمرة من المباحث المذكورة
المشهورة المفروغ عنها فى الكتب الحكمية ثم قال فى الحواشى وكان
الظ على منوال المبحث السابق المعنون بقوله تذكرة واستبصار
ان يوسم صيغة بناء المفعول من مضارع الباب الثانى على وزن
يوعد فى المتن هذا الاصل الذى هو استحالة انعدام الشئ بالمرة
بالتذكرة قوله بالتذكرة وقوله فى المتن متعلقان بقوله يوسم
ثم يردف بهذا الاصل استحالة انعدام الممكنات كلها مادية او مجردة
يعنى بمبحث استحالة انعدام الحادث الذاتى مطلقا اى سواء كان
حدوثه ذاتيا فقط او ذاتيا وزمانيا فان الحادث قسمان احدهما
ذاتى فقط كالمجردات وثانيهما ذاتى وزمانى كسائر الممكنات المادية
فكل حادث ذاتى بدون العكس الكلى بالنظر الى ما هو ذاتها
بالجمعية يعنى ما هو ذات الممكنات بالجمعية اى ما هو مادتها واصلها
الذى هو المبداء الواجب تعالى فانك قد سمعت انه تعالى هو القيوم
لجميع الممكنات وجميع الممكنات قائمة به قيام الصفات المتكثرة بالذات
الموصوفة الواحدة معنونا اى ان كان الظ ان يردف هذا الاصل
بهذا المبحث حال كون هذا المبحث معنونا بالتبصرة ملخص كلامه انه كان

الظاهر انه يعنون البحث الاصلي الذي هو مبحث استحالة انعدام الشيء بالمرة
بالتذكرة ويعنون البحث الفرعي المتفرع على الاصل الذي هو مبحث استحالة
انعدام الممكنات كلها بالنظر الى ما هو ذاتها بالخصوص بالتبصرة الا انه
اي انه بحث الفرعي ههنا الذي هو مبحث استحالة انعدام الممكنات كلها
بالنظر الى ما هو ذاتها بالخصوص لما كان قريبا بحسب المأخذ اي لما كان مأخذه
الذي هو مبحث استحالة انعدام الشيء بالمرة قريبا واخذه من ذلك المأخذ
ايضا قريبا اما قرب مأخذه فظاهر لان مأخذه انما هو قوله من انعدام الشيء
بالمرة محال وهذا متصل بلا فاصلة بقوله لانه كل ممكن لما كان جائز العدم
لذاته فلا يجوز اعدام ما هو بالذات بالخصوص واما قرب اخذه من ذلك
المأخذ فلما صرح به المص من قوله فان البحث السابق الاصلي الذي يوجب
استحالة انعدام الشيء بالمرة معد له اي للبحث الفرعي الذي هو مبحث استحالة
انعدام الممكنات كلها بالنظر الى ما هو ذاتها بالخصوص مقرب اياه الى الاذهان
اعدادا تاما وتقريبا كاملا فاخذه منه في غاية القرب ونهاية السهولة
فلذلك لم يلتفت على بناء المفعول اي لم يقع الالتفات الى ذلك
اي الى انه يجعل المبحث مبحثين تذكرة وتبصرة ويجعل التبصرة رديف التذكرة
وجعل البحثين واحدا عطف على لم يلتفت تفسيري وعنونه ذلك المبحث
الواحد بالتذكرة وقوله على سبيل التغليب اي تغليب ما هو المذكور
المفروغ عنه في الكتب الحكمية وهو مبحث استحالة انعدام الشيء بالمرة على غير ما هو
المذكور المفروغ عنه وهو مبحث استحالة انعدام الممكنات كلها بالنظر الى ما هو
الذات بالخصوص بان جعل الكل كانه مذكور مفروغ عنه فناسب التذكرة
فعنون بها جواب عن سؤال مقدر تقديره السؤال لم جعل البحثين بحثا
واحدا وقوله اشارة الى غاية القرب من الافهام جواب عن سؤال
آخر تقديره لم غلب المفروغ عنه على غير المفروغ عنه ولم لم يعكس الامر اجاب

بانه

بانه لما رأى غير المفروغ عنه في غاية القرب الى الافهام بحيث انه اي غير المفروغ عنه
بمنزلة الامر المفروغ عنه مخزون مذهول عنه محتاج الى التذكرة فلذلك اشار
الى ذلك غلب المفروغ عنه على غيره وعنون البحث بالتذكرة قال في المتن
تنبيه فزوال المعلول بالخصوص ظهور العلة بظهور آخر وقوله فزوال المعلول
تفريع على ما سبق منه ان المعلول من شئون العلة ووجوهها وحيثياتها الى
غير ذلك من العبارات اللائقة المتقاربة بحسب المعنى كقولك نعت من
نعوتها وطور من اطوارها كما يفهم من قول المص حيث قال ظهور العلة بطور
آخر اي غير الطور الذي طرء عليه الزوال انما ذكر في التفريع لفظ الطور
مع انه لم يذكر سابقا اشارة الى ان الطور ايضا من العبارات اللائقة قال
في الحواشي وجه العنونة اي وجه عنونة هذا البحث بالتنبيه انه اي الذي ما احتيج
يجيء في هذا المبحث مما يعلم بالقوة القريبة الى الفعل من السابق اي مما سبق
السابق على هذا المبحث وذلك لانه قد علم مما سبق ان المعلول امر
اعتباري محض فان اعتبر من حيث كونه نسبة من نسب العلة وشأنا من شئونه
فهو من هذه الحيثية موجود وان اعتبر من حيث تباينه للعلة واستقلاله بذاته
فهو من هذه الحيثية معدوم محض بل ممتنع وايضا قد علم مما سبق ان المعلول
لكونه ممكنا جائز العدم وان انعدام الشيء بالمرة محال فاذن عند زوال المع
لا بد من سنخ ذات باق بالبقاء الابدي لئلا يلزم ذلك المحال وذلك
السنخ الباقي هو العلة التي تنتهي اليها جميع الاشياء وهو الذي لا يتطرق
اليه جواز العدم منذ المحض ما سبق ولا يخفى انه يعلم منه بالقوة القريبة
من الفعل ان العلة بالخصوص باقية ازلا وابدا وان الفاني ليس الا المعلول
الذي هو شأن من شئونه وحيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات فكل
آن هو في شأن غير الشأن الاول والى كل ذلك اشار المصنف في المتن بقوله
فزوال المعلول بالخصوص ظهور العلة بطور آخر ثم قال في الحواشي حمل الظهور

على الزوال اى جعل زوال المعلول موضوعا وجعل ظهور العلة محمولا على ذلك
الموضوع بحمل هو هو الذى هو عبارة عن اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات
مع انه لا اتحاد بين زوال المعلول وبين ظهور العلة لان الزوال عبارة عن
العدم بعد الوجود ولا خفاء فى انه ليس فظهور فحمل ظهور العلة بطور اخر على
زوال المعلول انما هو باعتبار الاستلزام الطبعى بينهما اى بين زوال المع
وبين ظهور العلة بطور اخر لا باعتبار انه زوال المعلول فى الحقيقة هو ظهور
العلة بطور اخر اذ ليس بينهما اتحاد حقيقة لما عرفت من ان الزوال عبارة
عن العدم بعد الوجود ولا شك انه ظهور العلة بطور اخر فليس بعدم ففى
قول المص فزوال المعلول بالحقيقة ظهور العلة بطور اخر نظر فان زوال
المعلول المعين وظهور العلة بطور اخر متلازمان تلازما تاما لا متحدان
اتحادا حقيقيا فحمل ذلك الظهور على ذلك الزوال مبالغة فى بيان ذلك
التلازم يعنى انه التلازم بينهما بلغ الى حد كانه جعل احدهما عين الاخر فصح
حمل احدهما على الاخر بحمل هو هو بان يقال زوال المعلول هو ظهور العلة
بطور اخر كما يقال عدم العدم هو الموجود وزوال الصورة الفاسدة
هو حصول الصورة الكائنة الى غير ذلك من النظائر الذى حمل احد
المتلازمين على الاخر مبالغة فى التلازم بينهما وقول المص فى المتن و
تجليها عطف على ظهور العلة بطور اخر يعنى انه زوال المعلول هو ظهور العلة
بطور اخر تجلى العلة بوجه نسبى اعتبارى موهوم مغاير للوجه الاول
الذى هو ايضا نسبى اعتبارى موهوم فحمل تجلى العلة بوجه اخر على زوال
المعلول ايضا انما هو باعتبار انهما متلازمان لا باعتبار انهما متحدان
فتذكر فهو اى زوال المعلول اذن اى اذا كان بالحقيقة عبارة من
ظهور العلة بطور اخر وعن تجلى العلة بوجه نسبى اخر خرايلة العلة لاعتبارات
وتطوره اى اسعاله من طور الى طور فى شئون ذاته وتذكير الضماير

الراجعة

الراجعة الى العلة انما هو باعتبار انه العلة عبارة عن الفاعل او الجاعل او الاصل
او السبب الى غير ذلك من الالفاظ المناسبة قال فى الحواشى فى تفسير ما فى المتن
من قوله فهو اذن خرايلة العلة لاعتباراته وتطوره فى شئون ذاته اى زوال
المعلول فى الحقيقة راجع الى خرايلة العلة لاعتباراته والى تطوره فى شئون ذاته
فى القاموس زايله مزايلة وزيالا على وزن قاتله وقتالا بمعنى فارقه مفارقة
وفراقا والتزايل على وزن التباعد التباين والزايل بفتح الزاء والياء التباعد
ما بين الفخذين وجمع الاعتبارات والشئون فى المتن حيث قال فيه
فهو اذن خرايلة العلة لاعتباراته وتطوره فى شئون ذاته لجمع الاعتبارات
والشئون مع افراد زوال المعلول باعتبار افراد زوال المعلول يعنى
انه زوال المعلول له افراد كثيرة فكل فرد من افراد الزوال عبارة عن خرايلة العلة
لاعتبار من اعتباراته فافراد الزوال عبارة عن خرايلة العلة لافراد اعتباراته
ولا يخفى انه ظاهر هذه العبارة يوهم انه المعلول واحد افراده متعددة من
الزوال وليس الامر كذلك اذ لا يمكن انه يكون لشئ واحد زوالات
متعددة اذ لكل شئ زوال واحد فالاولى انه يقول وجمع الاعتبارات
والشئون باعتبار زوال افراد المعلول فافهم وانت خبير بان حمل خرايلة
العلة وكذا حمل تطور العلة على زوال المعلول بعينه مثل حمل ظهور العلة
بطور اخر على زوال المعلول فتذكر وملخص الكلام ما ذكر فى هذا المقام انه
وجود المعلول من العلة عبارة عن تجلى العلة بوجه نسبى اعتبارى هو من
صفاتها ونعوتها وشئونها وزوال المعلول زوال ذلك الوجه عبارة
عن زوال ذلك التجلى وزوال ذلك التجلى مستلزم لتجلى العلة بوجه اخر
قال فى المتن ازاحة ازاحة وهم واثارة فهم قال فى الحواشى اى ازاحة
وهم ما سبق واثارة فهم فيما يلحق اعلم انه ازاحة الوهم بمعنى ازالة توهم
الشئ على خلاف ما هو عليه فى نفس الامر وبعبارة اخرى ان معنى

ازاحة الوهم ازالة التوهم الغير المطابق للواقع في نفس الامر عن الالفاظ و
العبارات السابقة فيما سيأتي والى هذا المعنى اشار الشارح في تفسير انارة فهم
بقوله اي سطوعه فيما يجيء ولذا انارة الفهم بالنون بمعنى تجلية الفهم اعني
جعله مضيئا منيرا بازالة ظلمة التوهمات الباطلة عن ساحة الذهن وفي قوله
اي قول المصنف الذي يأتيك في المتن عن قريب فكل ما قيل اي كل لفظ
وكل كلام قيل او يقال اه اشارة الى ذلك اللفظ وذلك الكلام
الذي يجب ازاحة الوهم عنه وانارة الفهم فيه وبهذه اللمعة المنيرة
للفهم فيما يجيء المزيلة لظلمات الوهم عما سيوجع لمعة نافعة جدا في تلك
المطالب العالية اراد بهذه اللمعة قوله فكل ما قيل او يقال الى اخر
المبحث وقيل اراد بها الالفاظ والعبارات الواردة في هذا المبحث
او القضايا المذكورة الزم فيها جملتها قوله فكل ما قيل او يقال او المعاني
والمضمونات المستفادة منها وتلك العبارات والقضايا وقوله
نسبة الاول الى الثاني الى اخر المبحث ولا شك انها نافعة جدا في
تلك المطالب العالية مطلب واراد بتلك المطالب العالية
مطلب معرفة كيفية ربط الممكن بالواجب ومطلب معرفة صدور
المعلول عن العلة الحقيقية ومطلب معرفة كيفية زوال المعلول وبقاء
العلة الى غير ذلك فان العبارات والقضايا الواردة لبيان
تلك المطالب كلها مبدأ للمطلوب في الفهم من وجه ومقربة للمطلوب
الى الفهم من وجه كما ستعرف من كلام المتن عن قريب ولا يخفى حسن
المناسبة بين تسمية تلك العبارات والقضايا باللمعة المنيرة وبين
عنوان المبحث بقوله وانارة فهم فتفطن ثم اعلم انه تارة يتوهم من
العبارات المذكورة في المباحث السابقة ان الحق سبحانه وتعالى
مادة للممكنات كالهيولى للصورة الجسمية والصورة النوعية

ويتوهم

ويتوهم تارة اخرى انه تعالى معروض للممكنات وموصوف بها كالجسم
بالنسبة الى عوارضه واوصافه من الكيفيات او الكميات وقد يغلب
الوهم على العقل فيحمله على انه يحكم بان الله تعالى مادة للممكنات او يحكم بانه
موصوف بها فاشار المصنف رحمه الله تعالى الى بطلان ذلك الحكمين من
وجه فقال في المتن نسبة الاول الى الثاني اي النسبة المعلول الى العلة
ونسبة العلة الى المعلول وكلاهما جائز لنا اما الاول فلان المعلول
اول باعتبار علمنا وهذا يستدل بالعالم على الصانع واما الثاني فلانه
الذي هو الوجه الحق هو المتقدم باعتبار الوجود هذا ولكن في بعض
نسخ المتن هكذا النسبة الاول الى الثاني بلفظ الجمع الى الثواني فعلى هذا
يجب انه يكون المراد بالاول العلة وبالثواني المعلولات الممكنة كما لا
يخفى اي نسبة الواجب تعالى الذي هو المتقدم على جميع العالم الى المعلولات
الممكنة الترتيبية المتأخرة عنه تأخرا ذاتيا في بعضها وذاتيا وزمانيا في البعض
الاخر ام جميع النسب اي اصل جميع النسب الواقعة بين الممكنات
قال الشارح الكامل اذ جميع النسب الترتيبية الثواني انما نشأ من نسبة
الاول تعالى الى الثاني وهذا الحكم ظاهر لا حاجة له الى بيان فانه كما انه ذات
الاول تعالى اصل لجميع الذوات الثانية كذلك نسبته الى الثواني اصل
لجميع النسب الترتيبية الثواني انتهى كلام الشارح ولا يخفى انه للمناقشة
فيه مجال فتأمل لا تشابهها اي تشابه لهذا النسبة شيء من النسب
الواقعة بين الثواني حق المشابهة اي كمال المشابهة ولا تباينها
اي لا تباين تلك النسبة شيء منها اي من النسب الواقعة بين الثواني
كل المباينة بل تشابهها كل نسبة بان الثواني من جهة وتباينها كلها
من جهة كما هو شأن الفرع بالنسبة الى اصله فانه لا فرع يشابه
اصله حق المشابهة وتباينه كل المباينة بل تشابهه من وجه ويباينه

من وجه ولا يخفى ان صفات الاول تعالى باسرها كالعلم والقدرة والارادة
ونحوها بالنسبة الى صفات الثواني الممكنة من هذا القبيل فانه ليس شيء
من صفاته تبارك وتعالى من حيث بها الصفة من صفات الممكنات
حق المشابهة ولا مباينا لها كل المباينة كما يدل عليه العيان والبيان
ويشهد به الحدس الصائب عند مقايسة الممكنات بصفاته تعالى
فليس كمثله شيء اي ذات من الذوات ولا كمثل صفاته صفة من الصفات
حق المماثلة ولا يباينهما شيء كل المباينة قال الشارح الكامل وقد صرح به
الامام حجة الاسلام قدس سره في احياء العلوم وكثير من مصنفاته
وكذا الشيخ رضي الله عنه في الفصوص والفتوحات وغيرهما من
مؤلفاته وكذا ابن سينا في الشفاء والتعليقات ولم تنقل عباراتهم
رعاية للاختصار ولو لم يكن مخافة الاطناب لاوردت البراهين
التي اقاموها على هذا المطلب انتهى كلام الشارح فكل ما قيل او يقال
من العبارات التي ذكرها والاعتبارات التي اعتبرها والتشبيهات
والتنبيهات المشتملة على الامثلة والنظائر مثل ما ذكره المص في غير من
المهمات من تشبيه تلك النسبة بنسبة السواد الى الجسم ونسبة
الثوب الى القطن وغيرهما مما اوردوه في تقريب تلك النسبة
اي نسبة الاول الى الثواني التي هي ام النسب كلها الى الافهام
يصح للمرء جمع فهم اي الافهام والاذهان السافلة والمتوسطة فان
الاذهان العالية كاذهان الانبياء وكمل الاولياء غير محتاجة في
درك تلك النسبة الى شيء من التشبيهات والتنبيهات
ولا الى البرهان والبيان لاحاطة علمهم الحضوري بكنه تلك النسبة
من طريق الكشف والعيان الذي لا يقبل الزيادة والنقصان
لما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال لو كشف الغطاء

ما ازددت

ما ازددت يقينا فهو اي ما قيل او يقال من تلك العبارات والاعتبارات
تبعد تلك النسبة من الافهام من وجه وتقربها اليها الى الافهام
من وجه اعني بكونه مبعدا من وجه ومقربا من وجه انه اي ما قيل
او يقال ان حمل على انه منطبق على حقيقة الامر من جميع الوجوه يعني ان حمل
على ان تلك النسبة بحسب الحقيقة وفي نفس الامر من نوع نسبة الثوب
الى القطن مثلا يعني ان حمل على ان تلك النسبة ونسبة السواد الى الجسم
مثلا في نفس الامر فردان متفقان بالحقيقة مندرجان تحت نوع
واحد كزيد وعمرو المندرجين تحت الانسان كان ما قيل او يقال
من حيث حملت على هذا المعنى مبعدا بصيغة اسم الفاعل من باب
التفعيل اي كان مبعدا لتلك النسبة من الافهام وان لوحظ
ما قيل او يقال من الوجه الذي به يناسب تلك النسبة يعني انه كان
مرادهم من قولهم ان نسبة المعلول الى العلة الحقيقية التي هي المبدأ الاعلى
كنسبة السواد الى الجسم مثلا ان لتلك النسبة من حيث هي هي مناسبة من وجه ما
بنسبة السواد الى الجسم كان ما قيل او يقال بهذه الملاحظة مقربا
لتلك النسبة الى الافهام هذا ولا يخفى ان العدول من التبعيد والتقريب
الى المبعد والمقرب وكذا العدول من صيغة انه حمل الى لوحظ وان لوحظ
انما هو بمجرد التفنن في العبارة فلا تظنن يعني اذا عرفت ان لتلك
من حيث هي هي مناسبة من وجه ما للامثال والنظائر التي اوردوها في تقريب
تلك النسبة الى الافهام لا انها منطبقة لشيء من المذكورات بالحقيقة
من جميع الوجوه فلا تظنن انه تبارك وتعالى مادة للممكنات كالهيولى
بالنسبة الى الصور بمعنى الصورة الجسمية والصورة النوعية او موضوع
لها اي للممكنات كالممكنات باسرها بالنسبة الى اعراضها كما هو المتبادر
الى بعض الاذهان من العبارات التي اوردوها والاعتبارات التي

اعتبروها لتقريب تلك النسبة الى الافهام وملخص الكلام في هذا المقام
انه كما ان نسبة الاول الى الثواني مجهول الكيفية لا يطلع عليها الا اكابر العرفاء
من الانبياء وكمل الاولياء ولا يفي بكمال معرفتها شيء مما قيل او يقال اي
من العبارات التي ذكروها والاعتبارات التي اعتبروها فانها مقربات
لها الى الافهام من وجه ومبعدات اياها من وجه فنعم ما اورده
المصنف في المقال في بيان هذا الحال حيث قال فلا كل ما املت عيون الظبا
ويروى هذا مصراع من قصيدة مشهورة للبلاغة قال الشارح املاء
عيون الظباء كناية عن اراقتها الدموع ويروى من الري نقيض
العطش اي الدموع التي اراقتها عيون الظباء لا يروي العطشان
انتهى كلام الشارح فطالب هذا المطلب الاعلى الذي هو راس جميع المطالب
بمنزلة العطشان المشتاق للماء البارد غاية الاشتياق وجميع
العبارات التي ذكروها والاعتبارات التي اعتبروها لتقريب هذا
المطلب الى الافهام بمنزلة قطرة الدموع التي تتساقط من عين الظبي فكما
ان تلك الدموع لا يروي العطشان كذلك هذه العبارات
لا تقرب ذلك المطلب الى الافهام هذا ويمكن ان يكون املت من
املت القصيدة لزيد وهو كتبها ويكون المراد من الظبي المعشوقة ويكون
يروى على صيغة بناء المفعول من روى الحديث رواية ويكون ما املت
عيون الظبي كناية عن المعاني التي ترمز وتومي وتشير اليها المعشوقة
بعينها في التفاتها الى العاشق فيكون المراد من الظبي المعشوق
الحقيقي الذي هو المبدأ الاعلى ومما املت عيون الظبي هذا السر الذي
هو راس جميع الاسرار وهذه النسب والربط الذي هو ام جميع النسب
وجميع الربوط فيكون معنى قوله فلا كل ما املت عيون الظبي يروى لا
يمكن ان يروى ويذكره الالسن كلها مما اومت ورمزت واشارت

اليه

اليه المعشوقة في التفاتها الى العاشق فيها فان كثيرا منه ما لا يسعه العبارات
ولا يحيط به الاشارات والروايات فانه لو اطلع عليه واحد بعد واحد لا
يمكن ان يخرجه الى عالم الالفاظ والعبارات مث اين مدعيان در طلبش
بيخبرانند • آنرا كه خبر شد خبري باز نيامد • ولنعم ما قال بعض الاكابر من عرف
ربه كل لسانه هذا وقريب من ذلك المصرع المصرعان اللذان اوردهما
المصنف حيث قال ولنا قميصا خيط من نسج تسعة وعشرين حرفا من معانيه قاصر
فالمراد من القميص الذي خيط من نسج تسعة وعشرين حرفا الكلام والكلمات
والجمل والقضايا المركبة من تلك الحروف قال الشارح والمصاريع الثلثة
المذكورة ههنا كناية عن ان العبارات لا تسد ولا تفي الوفاء بتحقيقه
في بيان حقيقة نسبة الاول الى الثواني لا يفي بها وفاء تاما وافيا ولا تنطبق
عليها انطباقا كاملا كافيا اي لا يفيها وفاء ولا ينطبق عليها في جميع الوجوه
بل انما ينطبق عليها ويفي بها في بعض الوجوه بسط وطاء انما عنون
المبحث بقوله بسط وطاء لان هذا المبحث كتمهيد مقدمة لما يعقبه من
المسائل المذكورة في المبحث الذي بعده المعنون بقوله كشف غطاء
كذا في الحواشي فان للمسائل المذكورة في مبحث كشف غطاء توقفا وترتبا
على المسائل المذكورة في مبحث بسط وطاء كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى
قال الشارح والمناسبة في العنوانين ظاهرة فان بسط الوطاء اي بسط
اللحاف مقدمة لكشف الغطاء الذي هو المطلوب من بسط الوطاء
كما لا يخفى انتهى كلام الشارح قال في المتن اذا اعتبرت الامتداد الموهوم
الزماني اي اذا اعتبرت الامر الممتد الموهوم المسمى بالزمان بمعنى القطع
المنسوب الى الزمان بمعنى التوسط وبهذا القيد الاخير اعني بقولنا المنسوب
الى الزمان بمعنى التوسط اندفع توهم نسبة الشيء الى نفسه فتدبر قوله
الذي هو محتد التغير والتبدل صفة الامتداد الزماني والمحتد بفتح الميم

وكسر الثاء اسم مكان من حيث بمعنى اقام الذي هو مقام التغير والتبدل اي
مكانهما وموضوعهما لوقوعهما وحدوثهما فيه وقوله وعرش الحوادث
الكونية عطف على محل التغير والتبدل اي والذي هو عرش الحوادث
الكونية فالحوادث الكونية كالنقوش في الزمان بمنزلة الكواكب في
سطح الفلك والباء في قوله بما يقارنه بمعنى مع صلة اعتبرت اي
اذا اعتبرت الامتداد الزماني مع ما يقارنه اي مع ما يقارن ذلك
الامتداد من الحوادث الكونية جوهرية كانت او عرضية ونصب
قوله جملة واحدة يحتمل ان يكون على انه حال من مفعول اعتبرت الذي هو الامتداد
الزماني والحوادث ويحتمل ان يكون على انه تاكيد معنوي لذلك
المفعول لانه جملة واحدة في قوة جميعا وقوله وجدته جزاء الشرط
اي اذا اعتبرت المجموع من حيث هو مجموع وجدت ذلك المجموع في بعض
النسخ وجدتها اي وجدت تلك الجملة الواحدة وهذا هو الاظهر
لان لفظ المجموع غير مذكور في المتن صريحا وقوله شانا من شيونه العلية
الاولى مفعول ثان لوجدته وقوله محيطا بجميع الشيون المتعاقبة
صفة لقوله شانا واحاطة ذلك الشان الذي هو عبارة عن مجموع
الامتداد الزماني مع ما يقارنه من الحوادث بجميع الشيون المتعاقبة
من قبيل احاطة الامر الوحداني الحقيقي الذي لا جزء له بالفعل باجزائه المفروضة
فيه والبدء عن المص حيث قال في الحواشي قوله وجدته شانا اه
اشارة الى ان الحوادث الكونية الزمانية مع الزماني الذي هي فيه
باسرها شان واحد لان الامتداد السرمدي اي الذي لا نهاية له و
لا بداية له المعبر عنه بالزمان بمعنى القطع مع ما ينطبق عليه من الحوادث
سواء كان جوهرا او عرضا بمنزلة خط متصل واحد لا جزء فيه بالفعل
كما هو شان المتصل الواحد ونسبة الازمنة المتجددة المفروضة في

في الامتداد السرمدي المتعددة بالتعدد الاعتباري الفرضي المحض
لما عرفت من ان الزمان امر ممتد وحداني لا جزء له بالفعل المسمات
بالاسامي المشهورة من السنين والاشهر والاسبوع والايام
والساعات الى غير ذلك وكذا نسبة الحوادث المتعاقبة وقوله
اليه صلة نسبة اي نسبة الازمنة المتجددة ونسبة الحوادث المتعاقبة
الى ذلك الامتداد السرمدي نسبة الاجزاء المفروضة في الخط الواحد
اليه اي الى ذلك الخط المتصل الواحد وقصده اي تحقيق ما قررناه لك
من ان الحوادث باسرها شان واحد الى اخر الكلام ان الاجرام الفلكية
اي الاجسام الفلكية اذ الجرم بكسر الجيم مرادف للجسم الا انه قد كثر استعمال
الاجرام في الفلكيات واستعمال الاجسام في العنصريات لها اي لكل
واحد من الاجرام الفلكية حركة واحدة بالشخص اي واحدة بالوحدة
الشخصية ليس لتلك الحركة الواحدة بالشخص جزء ولا لها امتداد
اصلا لا خارجا ولا وهما ولا فرضا ويقال لتلك الحركة الحركة بمعنى التوسط
ومتى تعقل في الخيال الحركة بمعنى القطع وستفصل لك زيادة تفصيل
ان شاء الله تع والى كل ذلك اشار المص رحمه الله بقوله هي التوسط
اي تلك الحركة الواحدة بالوحدة الشخصية عبارة عن التوسط الجسم
المتحرك اي عن كون الجسم المتحركة اي عن كون الجسم المتحرك بين الاوضاع
المفروضة للجسم المتحرك بحيث لا يكون الجسم في وضع واحد من تلك
الاوضاع اكثر من ان واحد والا لا يكون متحركا بل يكون ساكنا التي
اي الاوضاع التي هي عبارة عما فيه الحركة الوضعية وقوله ترسم منها
صفة لقوله حركة واحدة اي لها حركة واحدة بالشخص يرتسم من تلك الحركة
الواحدة المسماة بالحركة بمعنى التوسط في الخيال صلة ترسم اي ترسم
منها في الخيال الامتداد اي الامر الممتد السرمدي المعبر عنه في عرف اهل النظر

اي عرف ارباب الحكمة النظرية بالحركة بمعنى القطع فالمرتسم اسم فاعل هو الحركة
بمعنى التوسط والمرتسم اسم مفعول هو الحركة بمعنى القطع والتفصيل في بيان
الحركتين وفي بيان ارتسام التوسط الحركة بمعنى القطع على ما نقل من المعلم
الاول ارسطو ان الحركة قد يطلق على كون الجسم بحيث اي حد فرض من حدود المسافة
يفرض لا يكون الجسم قبل آن الوصول اليه ولا بعد آن الوصول اليه حاصلا
فيه اي في ذلك الحد يعني لا يكون في ذلك الحد الا آن الوصول فانه لو مكث
فيه زمانا اذا آن الوصول لا يكون متحركا بل يصير ساكنا ويسمى ذلك الكون
الحركة بمعنى التوسط لكون الجسم في وسط حدود المسافة وهذه الحركة التي
هي عبارة عن هذا الكون صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة لكونها انيا
مستمرة الى المنتهى مستلزمة لاختلاف نسبة الحركة الى حدود المسافة كما عرفت
من انه لا يكون في حد من تلك الحدود اكثر من آن واحد فيكون في كل
آن في حد من تلك الحدود فهذه الحركة باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار
نسبتها الى تلك الحدود سيالة لكون المتحرك في كل آن في حد من تلك
الحدود فهذه الحركة باعتبار استمرارها الذاتي وسيلانها النسبي تفعل في
الخيال امرا ممتدا غير قار الذات يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم
في الخيال نسبة المتحرك الى الحد الثاني قبل ان يزول عن الخيال نسبة المتحرك
الى الحد الاول وهكذا ارتسام نسبة المتحرك الى الحد الثالث قبل
زوال نسبته الى الحد الثاني وهكذا الى منتهى المسافة يتخيل اي يحصل في الخيال
امر ممتد منطبق على المسافة كما يحصل في الحس المشترك من القطرة النازلة
ومن الشعلة الجوالة امر ممتد فيرى يتخيل تلك القطرة النازلة خطا مستقيما
وتلك الشعلة الجوالة خطا مستديرا كالمحيط الدائر والحركة بهذا المعنى لا وجود
لها الا في التوهم اي في الخيال ولا يخفى ان مراد المعلم الاول تقسيم الحركة
الى الحركة التي بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع في الحركة الاينية كما يتوهم من

لفظ

لفظ حدود المسافة بل الحركة الوضعية والحركة الكيفية والحركة الكمية وسائر
الحركات كلها منقسمة الى الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فكل
وضع من الاوضاع الغير المتناهية في الحركة الوضعية بمنزلة حد من حدود
المسافة في الحركة الاينية وقس عليه سائر الحركات في سائر المقولات
لكن المعلم الاول خص المسافة بالذكر لانه بصدد تفهيم الحركة الاينية
فتدبر تدبيرا حسنا والزمان اي الامتداد الزماني السرمدي الذي
هو محل التغير والتبدل وعرش الحوادث الكونية مقدار ذلك الامتداد
الموهوم المعبر عنه بالحركة بمعنى القطع المرتسم في الخيال من الحركة الواحدة
الشخصية الغير المنقسمة المسماة بالحركة بمعنى التوسط وانت خبير
بان كون الزمان مقدارا للامتداد الموهوم دليل قاطع على ان الزمان
ايضا امر موهوم لما هو بديهي عندهم من ان قيام الموجود بالموهوم محال
ولانه مقدار الشيء قائم بذلك الشيء وايضا قد ثبت في الحكمة النظرية بالدلائل
القطعية ان الموجود من الزمان انما هو الآن السيال الحال في الحركة
بمعنى التوسط لان الزمان المقداري غير موجود في الخارج بل انما هو مرتسم
في الخيال والوهم بواسطة سيلان الآن السيال فكما لا جزء بالفعل
في الزمان المقداري السرمدي لكونه متصلا واحدا وحدانيا كما قرر
في موضعه كذلك لا جزء بالفعل ايضا في ذلك الامتداد السرمدي
المسمى بالحركة بمعنى القطع لان الامتداد الزماني اعني الزمان المقداري
حال في الامتداد السرمدي القطعي اعني في الحركة بمعنى القطع لما بين في
موضعه ان المقدار سيما اذا كان متصلا حال في ذي المقدار وقد ثبت
في موضعه ان اتصال الحال ووحدته انما يستلزم اتصال المحل ووحدته
اذا كان الحلول سريانيا وفي كون حلول الامتداد السرمدي الزماني في
الامتداد السرمدي القطعي حلولا سريانيا نظر فانظر ماذا ترى كذا قال

بعض الناظرين في هذا المقام ولا النظر ولارباب الانظار الصائبة
في هذا النظر انظار وهذا المختصر ليس يتحمل تفصيلها ثم انه بالحركة العطفية
الوضعية التي للاجرام الفلكية وتستتبع وتستلزم حركة المواد العنصرية
والمواد العنصرية اعم من ان تكون تلك المواد اولية هي الهيولى او موادا
ثانوية كاجرام الاجسام العنصرية اي انه بهذه الحركة الوضعية التي للاجرام
الفلكية تحصل بتبعيتها المواد العنصرية متحركة في كيفياتها المحسوسة كالالوان
والطعوم وفي كيفياتها الاستعدادية التي هي قسم من الاقسام الاربعة
للكيف فان من جملة اقسام الكيف الاستعداد قال الشارح في تقسيم
الكيفيات الاستعدادية انها عبارة عن الاستعدادات القائمة بالمولد
الموصوفة بالقرب والبعد والشدة والضعف انتهى كلام الشارح يعني ان الحركة
الوضعية الفلكية السرمدية لكونه سببا وباعثا لان تحرك المواد العنصرية
في كيفياتها المحسوسة في كيفياتها الاستعدادية حركة كيفية واحدة متصلة
مستمرة على منوال وحدتها اي على منوال وحدة الحركة الوضعية الفلكية وعلى
منوال اتصالها واستمرارها وكل ذلك ثبت وتقرر في موضعه كذا قال
الشارح وتحصل بهذه الحركة العنصرية الكيفية الصور النوعية المعدنية
والنباتية والحيوانية وكما لا اجزاء فيها اي في الحركة الوضعية الفلكية بالفعل
لما عرفت من انها كالزمان امر ممتد واحد وجدانا اي ليس له جزء بالفعل كذلك
ليس في هذه الحركة الكيفية الموادية العنصرية التابعة لتلك الحركة الفلكية
الوضعية ايضا جزء بالفعل لما عرفت انفا من كونها حركة واحدة متصلة
على منوال اصلها التي هي الحركة الفلكية الوضعية فنسبة الصور النوعية
المتعاقبة التي تحصل بتلك الحركة الموادية الكيفية الى حركة تلك المواد
نسبة الاجزاء اي كنسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك
وكنسبة الاجزاء المفروضة في الزمان اليها اي الى الحركات الفلكية

والى الزمان يعني انه نسبة تلك الصور الى حركات المواد كنسبة الاجزاء
المفروضة في حركات الافلاك الى حركات الافلاك كنسبة الاجزاء
المفروضة في الزمان الى الزمان يعني كما لا وجود لاجزاء الزمان ولاجزاء
الحركة الفلكية بالفعل بل انما هو بالفرض كذلك لا وجود لتلك الصور بالفعل
بل انما هو بالفرض كذا قال الشارح وسيصرح به المص عن قريب وفيه
بل نسبة الالوان المتعاقبة عطف على عطف نسبة الاجزاء المفروضة في حركات
الافلاك واضراب عن ذلك القول اي ليس نسبة الصور النوعية المتعاقبة
الى حركة تلك المواد العنصرية كنسبة الاجزاء المفروضة في حركات الافلاك
ولا كنسبة الاجزاء المفروضة في الزمان الى الزمان بل نقول انه نسبة تلك
الصور النوعية الى حركات تلك المواد العنصرية انما هي كنسبة الالوان
المتعاقبة والكميات المتعاقبة في الحركة الكيفية والحركة الكمية اليهما اي الى
الحركة الكيفية والحركة الكمية ولعمري انه اضراب المص عن تشبيه نسبة الصور
النوعية المتعاقبة الى الحركة الكيفية للمواد العنصرية بنسبة الاجزاء المفروضة
في حركات الافلاك الى حركات الافلاك وبنسبة الاجزاء المفروضة
في الزمان الى الزمان الى تشبيه نسبة تلك الصور الى حركات تلك
المواد بنسبة الالوان المتعاقبة وبنسبة الكميات المتعاقبة الى الحركة الكيفية
والكمية اضراب واقع في مضربه مناسب وايم في غاية المناسبة ونهاية
اللياقة لان مشابهة تلك الصور بالالوان والكميات اكثر واقوى
من مشابهتها بالاجزاء المفروضة في الحركة الفلكية وبالاجزاء المفروضة
في الزمان من وجوه كثيرة احدها انه لا شبهة في ان الاجزاء المفروضة
في الزمان انما هي زمنية بخلاف الصور النوعية العنصرية فانها
ليست من مقولة الحركة ولا من مقولة الزمان وثانيها الوجوه انه كل واحد
من الصور النوعية العنصرية والالوان والكميات الكائنة في الاجسام

العنصرية حاصلة بسبب حركات الاجسام العنصرية بخلاف الاجزاء المفروضة
في الحركة الفلكية وفي الزمان وسوط لاستتره فيه وذكر الشارح الكامل وجه
ما لك قال هذا الاضطراب مناسب اذ لا خفاء في ان نسبة الصور
المتعاقبة التي هي ما فيه حركة المولود بمنزلة ما فيه حركة المولد الى الالوان و
الكيفيات المتعاقبة التي هي ما فيه الحركة في الكيفية والحركة في الكمية اولى واليق
انتهى كلام الشارح يعني اولى واليق من نسبتها الى الاجزاء المفروضة في
الحركة الكيفية والاجزاء المفروضة في الزمان اذ لا شيء من تلك الاجزاء
مما فيه الحركة ولا بمنزلة ما فيه الحركة كما لا يخفى وتركت سائر الوجوه مخافة
الاطناب ثم انه المص رحمه الله كما حكم بان نسبة تلك الصور الى حركة المواد
العنصرية كنسبة الالوان والكميات الى الحركة الكيفية والحركة الكمية
فرع على هذا الحكم حكما اخر وهو انه تلك الصور كما كانت مثل الالوان و
المقادير في تلك النسبة المذكورة كذلك مثلها في عدم الوجود بالفعل فقال
فكما لا وجود لتلك الالوان والمقادير في الحركة الكيفية والحركة الكمية بالفعل
قال الشارح بل بالقوة القريبة منه انت خبير بان الصواب انه يقول
بل ولا بالقوة ايضا فتامل حق التامل حتى تفطن بما اردت كذلك
لا وجود لتلك الصور ايضا بالفعل بل بالقوة القريبة منه ثم قال الشارح
اقول وانت خبير بان الصور المتعاقبة على مذهب المشائين موجودة
بالفعل للبرهان الذي اقاموه على وجودها اي على كونها جواهر موجودة
من جملة براهينهم على هذا المطلب انه مقرر ان الاجسام الطبيعية جواهر
جواهر موجودة وانها مركبة من اجزاء عقلية هي الهيولى والصورة الجسمية و
الصورة النوعية ولا شك ان اجزاء الجواهر الموجودة لا تكون الا جواهر موجودة
ضرورة استحالة ان يكون الجوهر عرضا وان يكون جزء الموجود معدوما
ولهذا صرحوا بعدم جواز وقوع الحركة في الصور التي هي الجواهر عندهم

وحصرو

وحصروا ما فيه الحركة في الاعراض فقول المص رحمه الله لا وجود لتلك
الصور على مذهب المشائين غير صحيح اللهم الا انه يكون على مذهب
الاشراقيين القائلين بان الصور اعراض لا جواهر وفيه نظر والحق
انه في كلام المص ههنا بل في هذه الرسالة مطلقا مبني على مذهب الصوفية
الموحدة القائلين بان الصور بل جميع الممكنات امور موهومة مفروضة
انتهى كلام الشارح اعتراضا على المص وجوابا عنه وملخص الجواب انه قوله لا وجود
لتلك الصور مبني على مذهب الصوفية الموحدة القائلين بان جميع الممكنات
امور موهومة ولكن انه تعقب فعلى هذا لا فائدة في قوله بالفعل ولا في
قول الشارح بل بالقوة القريبة منه لان الصوفية لا يقولون انه الممكنات
موجودة بالقوة القريبة من الفعل بل يقولون انها امور موهومة محضة كما سمعت
في المباحث السابقة فتذكر وانت خبير بان الشارح لو قال بل ولا بالقوة
ايضا لكان لقوله معنى مستقيم وفائدة جليلة بان يحمل قول المص فكما لا وجود
لتلك الالوان الخ على معنى كما لا وجود لتلك الالوان والمقادير في
الحركة الكيفية والكمية وجودا زمانيا اذ ليس لها زمان حركة المولد العنصري
فيهما وجود زماني اذ في كل آن من انات حركة المولد فيهما ينعدم فرد منها
ويوجد فرد اخر كما هو مقتضى المقولة التي فيه الحركة كذلك لا وجود لتلك
الصور ايضا وجودا زمانيا وح كلام المص كما يصح على مذهب الصوفية
كذلك يصح على مذهب من قال انه الجواهر ايضا كالاعراض لا يبقى زمانين
ويكون قول المص رحمه الله تعالى وما ترى من استمرار بعض الصور الى
مدة فانه احدى من تقاربوع مبنيا على هذا المذهب لا على مذهب الصوفية
كما يظهر بعد التامل الصادق فتامل بعضه وما ترى في بادي النظر من استمرار
بعض الصور من بقائه زمانا بل ازمنة كثيرة من الصور انها هو بمنزلة
ما ترى من استمرار الكيفية والكمية في الحركتين المذكورتين بعض الحركة الكمية

والحركة الكمية فان تشابهما اى فى الكيفيات والكميات حال الحركة
فيهما لا يستمر ولا يبقى زمانا بل فى كل آن من آنات الحركة فيها فرد منها
ليس ذلك الفرد فى الآن السابق واللاحق فليس فرد منهما حال الحركة
مستمرا باقيا فى آنين فلا يستمر ولا يبقى زمانا ولكن قد لا يظهر التفاوت
للحس بين الفردين لقلته اى لقلة التفاوت وشدة التماثل
والتشابه بين الفردين هذا وقال الشارح اى لعله زمان الفردين
انتهى كلامه وانت خبير بما فيه لما سمعت آنفا من ان تشابه الفردين
لا يستمر ولا يبقى زمانا لا قليلا ولا كثيرا بل فى كل آن فرد لا يكون فى الآن
السابق ولا اللاحق لا يقال لعل مراده اى الشارح بقلة زمان الفردين
قلة زمان فردى الصور لا فردى الكيف والكم لانا نقول بهذا المراد
لا يصح على مذهب الصوفية ولا على مذهب من قال بتجدد الصور كتجدد
الاعراض اما على مذهب الصوفية فلانه لا وجود عندهم لشئ من الممكنات
لا زمانيا ولا آنيا كما لا يخفى واما على مذهب من قال بتجدد الصور فلانه
لا وجود زمانيا لشئ من الصور بل فى كل آن فرد آخر كما هو المقرر عند القائلين
بتجدد الامثال وايضا انت خبير بان لفظة قد فى قول المص ولكن قد
لا يظهر التفاوت للحس لم يقع فى موقعه بل بدونه فانه لا خفاء فى هذا
الابدال بعد التدبر اذا كانت التفاوت بين الفردين قليلا جدا
فيتخيل الناس اى الحس انه امر واحد مستمر زمانا فافهم ذلك يعنى افهم
ذلك التحقيق الذى حققناه لك بقولنا فكما لا وجود لذلك الا لانه
اه فانه اى لان ذلك التحقيق او فهم ذلك التحقيق احرى اى انفع لك
من تفاريق العصا هذا مثل مشهور يضرب لبيان المبالغة فى النفع
بالشئ ثم اعلم ان المص رحمه الله تعالى لما قال ان الامتداد الزمانى الذى
هو محل التبدل والتغير وعرش الحوادث الكونية مع جميع ما يقارنه

من الحوادث

من الحوادث الكائنة فيه جوهرية او عرضية شان من شئونه تحيط ذلك
الشان بجميع شئونه المتعاقبة وتوهم من قوله بجميع شئونه المتعاقبة
انه تناقض الشئون وافرادها متعاقبة عليه تبارك وتعالى بمعنى انه
يغيب او يفوت عنه شان ويحضره بدل ذلك الشان شان آخر
ثم يغيب ذلك الشان الآخر ايضا ويحضر بدله شان آخر وهكذا الى
غير النهاية وهو تبارك وتعالى منزه عن ان يغيب عنه الشئ فاراد المص
ان يدفع ذلك التوهم قال فى المتن ثم اذا امعنت النظر اى جاوزت
فى نظرك عن مرتبة الحس والوهم الى مرتبة الحدس الصائب فى كمال علمه
وكمال عظمته احاطته بجميع الاشياء فقد وجدت اى علمت علما يقينيا
ان التعاقب الواقع فى الشئون انما هو باعتبار حضور حدود ذلك الامتداد
وباعتبار غيبوبتها اى غيبوبة تلك الحدود بالنسبة الى الزمانيات الواقعة
تحت حيطته اى تحت حيطة الزمان يعنى ان هذا التعاقب والغيبة
والحضور انما هو بالنسبة الى اهل عالم الملك الذين بسبب مرور اجزاء
الزمان عليهم يتغير عليهم الاحوال ويتبدل عليهم الماضى والحال والاستقبال
يعنى انما هو بالنسبة الى المراتب السفلية التى هى الحوادث المادية اى المركبة
من المادية والصورة اعنى عالم الاجسام والحوادث المجردة عن المادة لكن
لها تعلق بالماديات كالنفوس الناطقة واما المراتب العالية عليه
اى على الزمان اى المراتب التى ليست تحت حيطة الزمان وهى المجردات
الصرفة التى ليس لها تعلق بالماديات اعنى عالم العقول فلا تعاقب لحدود
ذلك الامتداد ولا الحوادث الكائنة فى ذلك الامتداد بالنسبة اليها
اى الى المراتب العالية لانها ليست واقعة تحت حيطة الزمان مع بعض الحوادث
ماضيا بالنسبة اليها وبعضها مستقبلا وبعضها حاضرا بل الجميع اى جميع الحدود
الغير المتناهية الكائنة فى الزمان السرمدى متساوية اى ليس بعضها

متقدما وبعضها متأخرا ولا بعضها قريبا وبعضها بعيدا بالنسبة اليها اي
الى المراتب العالية متحاذية اي متقاربة محققة في الحضور لديها
اي لدى المراتب العالية لتعاليها عن الزمان وحيطته واذا كان
حال تلك المراتب في التعالي على الزمان وعلى جميع الزمانيات في
هذه الرتبة وبهذه المثابة فى ظنك باعلى شواهق العوالي اي فما ظنك
بمن هو اعلى وارفع فوق كل علي وكل مرتفع **قال** في الحواشي سوى اعلى شواهق
العوالي انما هو الحق تبارك وتعالى فانه تعالى محيط بالزمان وبجميع الزمانيات
وبجميع ما يحيط بالزمان والزمانيات من المراتب العالية فكل ما سواه حاضر
لديه جميعا دفعة واحدة من غير تقدم ماضوي وتأخر استقبالي وحضور حالي
والى هذا اشار المص في المتن بقوله ليس عند ربك صباح ولا مساء
اذ الصباح عبارة عن غيبوبة الليل وحضور النهار والمساء بعكسه وهو
سبحانه وتعالى منزه عن ان يغيب عنه شيء روي انه واحدا من اصحاب
السيري قدس سره قال له كيف اصبحت قال في جوابه ليس عند ربك صباح
ولا مساء والمتبادر من ايراد المص هذا الكلام في هذا المقام ان التغيرات الزمانية
والتجددات انها ليس عند ربك المنزه المتعالي عن حيطة الزمان وتغيراته
لغاية التنزه ونهاية التعالي كما هو مقتضى ظاهر هذا المقام ويحتمل انه يريد به
مرتبة الاحدية او مرتبة الوحدة فالمرتبة الاولى هي الوجود الحق بشرط
لا نفي الكثرات مطلقا والى فناء رسوم بالكلية اذ الكثرات والرسوم
سواء كانت اسمائية او صفاتية ليست الا في المرتبة الوحدانية التي هي عبارة
عن وجود الحق بشرط شيء **قال** في المتن تشبيه اي هذا تشبيه لعلم المراتب
العالية على الزمان المحيطة به وبجميع ما هو كائن فيه اي بجميع الحوادث
الكائنة المتعاقبة دفعة واحدة باحساس من لا تضيق حدقته عن الاحاطة
بجملة امور مخصوصة محسوسة مرة واحدة وبعلم الاشياء الزمانية التي

تحت

تحت حيطة الزمان بتلك الحوادث باحساس من يضيق حدقته عن الاحاطة
بجملة تلك الامور المخصوصة المحسوسة مرة واحدة فعلم المراتب العالية
بجميع الحوادث الكائنة في الزمان شبيه باحساس لا يضيق حدقته بل له
حدقة واسعة وافية باحساس جملة الامور المجتمعة مرة واحدة يعني كما انه
صاحب تلك الحدقة الوسيعة يحس جملة تلك الامور المجتمعة دفعة
واحدة لاحاطة احساسه بجميعها كذلك المراتب العالية تعلم جميع الحوادث
الكائنة في الزمان دفعة واحدة لاحاطتها بالزمان وبجميع الزمانيات
وعلم الزمانيات الداخلة تحت حيطة الزمان بتلك الحوادث الكائنة
في الزمان شبيه باحساس من حدقته ضيقة غير وافية برؤية تلك
الامور المجتمعة المحسوسة فكما انه صاحب تلك الحدقة الضيقة لا يقدر
على احساس تلك الامور المجتمعة المحسوسة لضيق حدقته كذلك الزمانيات
لا تقدر على العلم بتلك الحوادث الكائنة لعدم احاطتها بالزمان والزمانيات
لكونها داخلة تحت حيطة الزمان والى هذا التفصيل اشار المص بقوله
اذا اخذت امتدادا اي جسما ممتدا مختلف الاجزاء في اللون بان يكون
لكل جزء من اجزائه لون اخر كخشبة او خيط مختلف اللون في اجزائه
ثم امررته اي امررت ذلك الجسم الممتد وجريته في محاذات ذرة
اي في مجاراة نملة صغيرة جدا وجمعها نمل كتمر وتمرة او غيرها اي او في محاذاة
غير النملة مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع تلك الاجزاء المختلفة الالوان
في ذلك الامتداد ليس تلك الالوان المختلفة اي ليس تلك الاجزاء المختلفة
الالوان متعاقبة لا مجتمعة في الحضور لديها اي لدى تلك النملة في حسها
وقوله يضيق حدقتها متعلق بقوله متعاقبة اي كونها متعاقبة لا مجتمعة انما
هو لضيق حدقة النملة وفي بعض النسخ يضيق نظرها والاول انسب واسهل
في قوله ليس تلك الالوان تعريض لحمل المخاطب على انه يعرف

بانه اذا امررت ذلك الامتداد في محاذاة النملة لاشتبهت في انه الالوان
لا تكون متعاقبة متبادلة في الحضور لدى تلك النملة لا مجتمعة لضيق حدقتها
تكون متعاقبة متبادلة في الحضور وعجزها عن رؤية الكل مجتمعة ودونه
متساوية في الحضور لديك خبر بعد خبر لليس اي ليس تلك الالوان
متعاقبة لديها متساوية لديك اي لا اشتبهت في كونها مجتمعة في الحضور
لديك لقوة احاطتك بجميع تلك الالوان بسبب وسعة
حدقتك فاعتبروا يا اولي الابصار من هذا التصوير وهذا التشبيه
حتى تعلموا ان التقدم والتأخر اعني التعاقب في حضور الحوادث الكونية
لدينا انما هو لضيق مدركنا عن الاحاطة بجميعها معا اعني انما هو لضيق
دائرة علمنا عن الاحاطة بها ولا اجتماعها معا في الحضور لدى المراتب
العالية انما هو لسعة دائرة علم تلك المراتب بادراك تلك الامور
المتعاقبة معا ولا ضيق دائرة ادراكنا انما هو لكوننا منظرين تحت حيطة
الامتداد السرمدي المعبر عنه بالزمان بمعنى القطع اعني لكون الزمان
محيطا بنا ولكوننا محاطا به ولا اتساع دائرة علم المراتب العالية انما هو
لعدم احاطة الزمان بهم بل علمهم محيط بالزمان وبكل ما هو كائن فيه
مجتمعا على حضورها ولعجزنا عن ادراك صدور الزمان وادراك ما
في الزمان من الحوادث الكونية مجتمعة ازيد بمراتب غير متناهية على عجز تلك
الذرة عن رؤية تلك الالوان المختلفة الكائنة في تلك الخشبة المعهودة
لان نسبة رؤيتها الى تلك الالوان انما هي نسبة المتناهي الى المتناهي
ونسبة ادراكنا الى الحدود الزمان وما فيه من الحوادث الكونية انما هي
نسبة المتناهي الى غير المتناهي او الى ما هو كغير المتناهي فاحاطة رؤية
تلك الذرة لتلك الالوان مجتمعة اقرب الى الامكان بمراتب شتى من
احاطة ادراكنا لتلك الحدود وما فيها مجتمعة كما لا يخفى ولا قدح المرا.

العالية

العالية على ادراك حدود الزمان في كل ما فيه من الحوادث الكونية
مجتمعة ازيد واقوى بمراتب غير متناهية على قدرتنا على ادراك تلك
الالوان المعدودة الكائنة في تلك الخشبة المعهودة مجتمعة بلا خفاء
ولا ستترة لمن له علم بان المراتب العالية لاجل انها مجردة عن العلائق
والعوائق المادية نسبتها الى جميع الامكنة والازمنة على السوية بمعنى
انه ليس مكان بالنسبة اليها اقرب من مكان ولا زمان بالنسبة
اليها اقرب وابعد من زمان اذ ليس للزمان بالنسبة اليها مضي
ولا استقبال بل جميع حدوده بالنسبة اليها حال ايضا وايضا ليس
ادراكها لتلك الحدود الزمانية وما فيها من الحوادث الكونية محتاجا
الى آلة تدرك بها بخلاف ادراكنا لتلك الالوان فانا محتاجون
في رؤيتنا اياها الى ايد بصرية والى تقليب الحدقة الى تلك الخشبة
من اولها الى آخرها حتى يحيط رؤيتنا بجميع تلك الالوان قال في المتن
كشف غطاء وقال في الحواشي وجعل العنوان ههنا استغنى عن البيان
لحصول العلم به حيث قال في المتن عساك في طي هذا الغطاء قد انكشف
لك الغطاء اي قد انكشف لك النقاب الساتر عن وجوه مخدرات
المقاصد واطلقت على نفائس ابكار اي على اسرار نفيسة في المقاصد
ههنا واضافة نفائس الى اسرار من قبيل اضافة ما كان موصوفا كجرد
قطيفة اعلم ان الاخفش قد ذهب الى ان الكاف في عساك ضمير منصوب
وقع موقع الضمير المرفوع فهو فاعل عسى وذهب سيبويه الى ان عسى ههنا
بمعنى لعل لتقاربهما بحسب المعنى فالكاف ضمير منصوب واقع في موقعه
لان اسم لعل منصوب فالاخفش انما تصرف في الضمير دون عسى وسيبويه
انما تصرف في عسى دون الضمير فعساك عند الاخفش بمعنى عسيت وعند
بمعنى لعلك ولكل وجهة وانت خبير بانه لو قال المص عساك في بسط

هذه الوطاء فقد انكشف لك الغطاء لكان اوفق بما سبق لم لا يهنا اذ لا شبهة
انه لم لا عساك فقد انكشف لك الغطاء عن وجه المقصود في البحث السابق
على هذا البحث وانت تعرف انه البحث السابق معنون ببسط الوطاء
لا بطي الوطاء هذا ولكن لك ان تقول انه مراده رحمه الله بقوله عساك
في طي هذا الوطاء اه عساك حين بسطت الوطاء فقد انكشف لك
الغطاء عن وجه الاسرار المستورة في طيه اذ لا شبهة في انك اذا
بسطت الوطاء المطوي فقد انكشف لك ما هو المستور في مطاويه
فتدبر وخلاصة الكلام انك حين بسطت الوطاء فقد انكشف لك
الغطاء واطلقت في طي ذلك الوطاء على اسرار نفيسة ثم تنكشف
الى الآن اي الى زمان تاليف هذه الرسالة قناع الاجمال برفع قناع
على انه فاعل لم تنكشف واضافة القناع الى الاجمال بيانية اي لم تنكشف
القناع الذي هو الاجمال وقوله عن جمال حقايقها متعلق بلم تنكشف
وضمير حقايقها عائد الى نفايس الاسرار وقوله واستطلعت عطف
على اطلعت وقوله طوالع انواره بنصب طوالع بنزع الخافض على انه
مفعول استطلعت واضافة طوالع الى انوار كاضافة نفايس الى اسرار
يعني من قبيل جرد قطيفة يعني واستطلعت على انوار طالعة لم تطلع تلك
الانوار قبل هذا الزمان الذي هو زمان تاليف هذه الرسالة وقوله
من مشارقها متعلق بلم تطلع وضمير مشارقها عائد الى طوالع انوار اي
الى الانوار الطالعة ثم اعلم انه تلك الاسرار النفيسة التي لم ينكشف
قناع الاجمال عن جمال حقايقها الى الان وتلك الانوار الطالعة
التي لم تطلع من مشارقها الى هذا الزمان منقسمة الى اقسام عديدة اراد
المص اعدادها تفصيلا قال في الحواشي منها اي من جملة اقسام تلك الاسرار
والانوار وجه احاطة علمه الاول تبارك وتعالى اي انها معرفة طريق

كعمه

كعمه احاطة علمه الازلي الابدي احاطة ازلية ابدية بالماضي والمستقبل والحال
يعني انه علمه محيط بالازمنة لا الازمنة بعلمه لان الازمنة تحت حيطة
علمه لا علمه تحت الازمنة فعلمه الازلي الابدي محيط احاطة على اتم طرف
الكمال بالماضي والمستقبل والحال على وجه وطريق يتعالى ويتقدس ويتنزه
عن التغير والتبدل والانتقال ثم بين المص زاد دبيان لهذا المقام حيث
قال في الحواشي اي المنتخبة في باب بسط الوطاء انه الحوادث الكونية جواهرا
كانت او اعراضا لا تعاقب لها بالنسبة اليه تعالى وتقدس في معلوماته
من حيث انها معلومات فجميع الحوادث اي اذا تبين ذلك فقد علم انه جميع
الحوادث المتعاقبة عندنا المتصفة بالنسبة الينا بالمضي والحال والاستقبال
حاضرة لدى جنابه ذي الجلال والكمال مجتمعة من غير ترتب وتعاقب
بين ذلك الحوادث بالنسبة اليه حتى تصير بعضها بسبب ذلك الترتيب والتعاقب
متقدما وبعضها متأخرا فيكون بعضها متصفا بالقبلية وبعضها بالبعدية
واليها اشار بقوله ومضي واستقبال يعني ومن غير مضي واستقبال
قال الشارح الظاهر انه المص اراد بالحال مطلق الحضور المتجدد الذي هو المتبادر
من لفظ الحال في اصطلاح اهل العلوم الرسمية وبهذا انتفى عن علمه تعالى
وتقدس المضي والاستقبال دون الحال لان جميع الاشياء حال
في علمه تعالى بذلك المعنى اي حاضر لديه سبحانه فلا يمكن نفيه ومن اراد
بالحال ما هو مصطلح اهل الرسوم اي الحضور التجددي فقد نفاها ايضا
عن علمه تعالى ويحتمل انه يريد المص ايضا بالحال ما هو مصطلح اهل الرسوم اعني
الحضور التجددي ومع ذلك لم ينفيهما عن علمه تعالى اقتصارا كما نفى
الماضي والاستقبال تنبيها على انه الحال بالمعنى التجددي بالقياس الى
ما بعده اي بالقياس الى المستقبل ماض وبالقياس الى ما قبله اي القياس
الى الماضي مستقبل فكل حال اما ماض او استقبال وقد نفاهما فمن نفيهما

يلزم نفيهما فلذلك لم يتعرض لنفيهما صريحا بالاستقلال انتهى كلام الش اذ لما كان
جميع الحوادث الكونية حاضرة لديه تعالى من غير ترتب وتعاقب ومضى و
استقبال فهو تبارك وتعالى عالم بكل واحد منها اى من تلك الحوادث
المتعاقبة بالنسبة الينا على تفصيليا فى وقتها من غير تعاقب فيها ولا فى
اوقاتها بالنسبة اليه تعالى بل انما هى حاضرة لديه تعالى المجتمعة فى اوقاتها
لان علمه محيط بها دفعة باوقاتها على حضوريا ازليا ابديا من غير تبدل اى
تجدد وتعاقب فى ذلك العلم المحيط بها اى من غير تجدد فيها بالنسبة
الى ذلك العلم الازلى الابدى المحيط بجميع الكائنات الكلية والجزئية اصلا
اى لا تبدل ولا تجدد فى ذلك العلم اصلا وكما هو عالم بجميعها وبجميع اوقاتها
دفعة وحدة كذلك يعلم مضيها اى مضى تلك الحوادث ومضى اوقاتها
واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا كما يعلم جميع الحوادث مجتمعة غير متعاقبة
على حضوريا بالنسبة الله تعالى كذلك يعلم بعلمه الحضورى الذى انا نعلمها
ايضا لكن لا مجتمعة دفعة كعلمه بها بل متعاقبة متجددة مضيا واستقبالا وحالا
لعدم احاطتنا بها وباوقاتها دفعة لانطوائنا تحت حيطة الزمان كما مر مرارا
فهو تعالى يعلم مضيها واستقبالها وحضورها بالنسبة الينا من غير اتصافها
اى من غير اتصاف تلك الحوادث بالنسبة الله تعالى من المضى والاستقبال
لكونها حالا حاضرا لديه لا حضوريا تجدديا بل حضورا ثبوتيا ازليا ابديا
كما سمعت غيرة انه تبارك وتعالى بجميع جزئيات العوالم وكلياتها مجتمعة
فى اماكنها واوقاتها على حضوريا تفصيليا ازليا ابديا ليس فيه تغير وتبدل
فاذا تقرر ذلك فقد تبين مراد الحكماء بقولهم ان الله تعالى عالم بالجزئيات
المتغيرة على وجه كلى لا على وجه جزئى ليس الا ما بينه صاحب المحاكمات انه لا
يعلم الجزئيات من حيث ان بعضها واقع فى الان وبعضها فى الماضى وبعضها
فى المستقبل بل يعلمها متعاليا علمه عن الدخول تحت حيطة الازمنة مضيا وحالا

واستقبالا

واستقبالا لا بل انما يعلمها على حضوريا ثابتا ابدا الدهر بدون تغيرها لتغيرات
الازمنة وهذا كما انه تعالى لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السوية
فليس بالنسبة اليه بعض الامكنة قريبا وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا كذلك
لما لم يكن زمانيا كان نسبته الى جميع الازمنة على السوية فليس بالقياس
اليه بعضها ماضيا وبعضها حالا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة
فى الازمنة والموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى كل فى وقته
وليس فى علمه كان ولا سيكون انتهى كلام المحاكمات وخلاصة كلامه ان مراد
الحكماء بقولهم انه تعالى ليس عالما بالجزئيات على الوجه الجزئى بل عالم بها على
الوجه الكلى انه تعالى ليس عالما بها مثل علمنا بها فان علمنا بجزء واحد فى يوم
واحد يتغير بتغيرات كثيرة كعلمنا باحوال زيد مثلا فانا نعلمه اول النهار
نائما ثم يتغير ذلك العلم ونعلمه مستيقظا قاعدا ثم يتغير ذلك العلم ايضا ونعلمه
قائما واقفا ثم نعلمه ماشيا فى الاسواق الى غير ذلك من التغيرات الواقعة
بالنسبة الى شخص واحد فى يوم واحد وان علمه تعالى بجميع تلك الاحوال والافعال
مجتمعة علم حضورى لا تغير فيه لان جميع تلك الاحوال والافعال مع ازمنتها
حاضرة لديه حضوريا ابديا وقد نقل عن بعض المحققين فى زمانه انه قال ان علمه
تعالى بجميع الاشياء كليها وجزئيها علم حضورى جزئى تفصيلى والعلم الكلى
ليس الا من سوء العجز عن الاحاطة بجميع افراد الكلى فيحكم حكما اجماليا كليا بان كل
ما سوى من افراد هذا الكلى حكمه كذا واما الحق تبارك وتعالى كان علمه محيطا بجميع
افراده وجميعها حاضرة مع اوقاتها لديه فعلمه بكل واحد منها علم حضورى
تفصيلى جزئى حقيقى فتفطن وتمسك به وانما اطنبنا فى هذا المقام لانه من مزال
الاقدام والتشبيه لابى فى البحث المعنون بعلة التشبيه اذا اخذت
امتداد المختلف الاجزاء فى اللون اه وسوء تشبيه لا متداد الزمانى مع مقارنة

مع الحوادث الكونية بالخشبة الملونة الاجزاء بالالوان المختلفة اقرب تمثيل في
تقريب ذلك اي في تقريب ما كشفناك عطاياه من ان العلم بالحوادث
الكونية الكائنة في الامتداد السرمدي المسمى بالزمان انما هو علم تدريجي
حاصل بطريق التعاقب والتبادل بالنسبة الى المحصورين تحت
حيطة الزمان واما بالنسبة الى المبدأ الاعلى والمبادي العالية فانما هو علم
حضوري تفصيلي بجميع الحوادث دفعة واحدة مستمر ازلي ابدي لا فيه تغير
وتبديل جهلا وذلك التمثيل مقرب لذلك التحقيق الى الافهام
وملخص الكلام في هذا المقام ان العلم علمان الاول علم حضوري تفصيلي
بجميع الاشياء دفعة بلا تعاقب وتبادل مستمر من الازل الى الابد
وهو علم المبدأ الاعلى وكذا علم المبادي العالية والثاني علم حادث
متجدد ومتبدل بتبدل الاوقات والازمان وهو علم الممكنات المحصورين
تحت حيطة الزمان وقال بعض المحققين انت خبير بان هذا التقسيم
انما هو بحسب الاول واما بحسب النظر الثاني فالعلم واحد وهو بالنسبة
الى احدية الجمع ازلي ابدي مستمر بلا تغير وتبدل وبالنسبة الى التعينات
والتشخصات الاعتبارية حادث متعاقب متبادل متجدد بالازمان
فالعلم الواحد متصف بكونه ازليا ابديا باعتبار وبكونه حادثا متغيرا
متبدلا باعتبار اخر فلذلك بعض التعينات جاهل ببعض ما يعلمه
البعض الاخر وعالم ببعض ما يجهله البعض الاخر كذا استفاد من كلام
المص في بعض تصانيفه وقال المص في المتن فانه مما لم يظهر على كثير من اهل
الجدال وفي بعض النسخ فانه مما خفي على كثير من اهل الجدال ولا فرق بين
النسختين بحسب المعنى لان معنى قولك انه هذا مما لم يظهر على كثير بعينه معنى
قولك انه هذا مما خفي على كثير كما لا يخفى لا على كثير ولا على قليل اعلم ان هذا

القول

القول من المص على النسختين كليهما تعليل لكون وجه احاطة علم الاول سبحانه
بالحاضر والمستقبل والحال على وجه يتعالى عن التغير والتبديل والانتقال
من الاسرار المخفية التي لم ينكشف الى الان قناع الاجمال عن جمال
حقايقها ومن الانوار التي لم تطلع قبل هذا الزمان من مشارقها فكانه
يقول انما قلنا ان وجه احاطة علم الاول اه من تلك الاسرار والانوار
لان هذا الوجه لم يظهر على كثير من اهل الجدال وانت خبير بان هذا التعليل
لا ينطبق على المدعى لان المفهوم الصريح من العبارات المذكورة ليس المدعى
ان تلك الاسرار والانوار لم ينكشف ولم يظهر على احد اصلا ولا يستفاد
من هذا التعليل هذا السلب الكلي بل انما يستفاد منه انه لم يظهر على جماعة من
اهل الجدال لا انه لم يظهر على احد اصلا وهو ظاهر فلا يتم التقريب فتفطن والمراد
باهل الجدال ارباب النظر والاستدلال الذين عولوا في اثبات المطالب
على محض الاستدلال وتوغلوا في البحث والجدال حتى تاهوا في تيه الضلال
ووقعوا دائرة القيل والقال فقال بعضهم انه تعالى ليس بالجزئيات
المادية بل علمه منحصر في العلم بالكليات وبالجزئيات الغير المادية وقال
بعض اخر ان علمه تعالى بالجزئيات والكليات ازلي ابدي ولكن تعلقه بالجزئيات
المادية حادث وذهب بعض اخر الى نفي الصفات عنه تعالى حتى نفوا
صفة العلم ايضا الى غير ذلك مما فاه بهم لسان الدليل طائفة اخرى من الناس
لم يعتمدوا على النظر والاستدلال ولم يجزموا على شيء من الاحكام والاحوال
وقالوا كل ذلك وهم في وهم وخيال في ضلال ولقد ذكر المص مذهب
من قال ان العلم قديم والتعلق حادث وهو مذهب بعض المتكلمين
حيث قال والحواشي على فعله حتى تاهوا في تيه الضلال اه اي حتى ان المتكلمين
قالوا العلم قديم والتعلق اي تعلق ذلك العلم القديم بالمعلومات

الحادثة حادث ولا يخفى ان هذا القول يفضي الى نفي علمه تعالى بالحوادث
اي يفضي الى نفي كونه تعالى عالما بالحوادث في الازل لان العلم ما لم يتعلق
بشيء لم يتصف صاحبه اي صاحب ذلك العلم بكونه عالما بذلك الشيء
الا بالقوة كما ان البصر اذا لم يتعلق بشيء من المبصرات لا يتصف صاحبه
اي صاحب البصر بكونه مبصرا اياه اي لا يتصف بكونه مبصرا ذلك الشيء
بالفعل بل انما هو متصف بكونه مبصرا اياه بالقوة بمعنى انه من شانه ان
بواسطة ان له بصرا من شانه ان يبصر وهذا معنى البصر بالقوة والحاصل
ان انكشاف الشيء المعين اي كون الشيء المعين معلوما منكشفا بالفعل
لا بد فيه اي لا بد في كونه اي كون ذلك الشيء منكشفا معلوما بالفعل من حيث تعلق العلم به
اي بذلك الشيء يعني ان العلم بالشيء موقوف على تعلق العلم بذلك
الشيء ولا يكفي فيه اي في العلم بالشيء وفي كون الشيء معلوما بالفعل حصول
صفة العلم الذي يثبتونه من غير تعلق به اي من غير ان يتعلق تعلقا بالفعل بذلك
الشيء والا اي وان لم يكن الكلام كما قلنا بل يكفي في العلم بالشيء اي في كونه
زيد مثلا عالما بالشيء الفلاني وفي كون ذلك الشيء معلوما لكان الواحد
منا حال ذهوله عن الاشياء لزم ان يكون الواحد منا حال عدم تعلق
علمه بالاشياء عالما بها بمجرد حصول صفة علمه الذي يمكن ان يتعلق بها وهو
اي هذا اللازم باطل بديهة فالملزوم مثله والحاصل لذلك اي لاجل
انهم ايضا جازمون معترفون بان العلم ما لم يتعلق بالشيء لا يكون ذلك
الشيء معلوما ولا صاحب ذلك العلم عالما بذلك الشيء انكروا علمه تعالى
بالجزئيات الحادثة على الوجه الجزئي لزعمهم لزوم الجهل ولزوم التغير والتبدل
في علمه تعالى على تقدير تعلقه بالجزئيات على الوجه الجزئي وهذا المطلب مع دلائله
مذكور مفصلا في الكتب الحكمية فمن اراد الاطلاع عليها فليراجع اليها مع ذلك

الذي

الذي ذهب المتكلمون من ان علمه تعالى قديم وتعلقه بالحوادث حادث والذي
ذهب اليه الحكماء من نفيهم علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي انما هو
لعدم اطلاعهم على جلية الامر وعلى حقيقته بنيانها لكن مفصلة
مشروحا في المبحثين السابقين فكانهم لم يعرفوا ولم يميزوا بين المحصورين
تحت حيطة الزمان وبين من كان الزمان تحت حيطة علمه فنذكر بهذا
المقدار من التذكير قال في المتن ومنها اي من تلك الاسرار
والانوار التي اطلعت واستطلعت عليها في باب بسط وطاء كيفية
وجود الحوادث وزوالها اي وكيفية زوالها قال في الحواشي فان
وجودها عبارة عن حضورها لديها وزوالها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة
الينا معشر المحصورين تحت حيطة الزمان يعني ان حدوث الممكنات
ووجودها عبارة عن حضورها لدى الزمانيين بعدما لم تكن حاضرة
لديهم وان زوالها وانعدامها عبارة عن غيبوبتها بالنسبة اليهم بعدما
كانت حاضرة لديهم وكل ذلك بسبب تعاقب اجزاء الزمان مع ما
فيها عليهم واما بالنسبة الى المراتب العالية فلا حدوث ولا زوال
لشيء من الممكنات بذلك المعنى اعني بمعنى الحضور لديهم والغيبوبة بالنسبة
اليهم لعدم تعاقب اجزاء الزمان عليهم فان جميع اجزائه مع ما فيه
متساوية في الحضور لديهم مجتمعة ازلا وابدا وفي ذلك باعلى شواهق العوالي
ليس عند ربك صباح ولا مساء ووجه حضورها اي حضور الحوادث
لديها وغيبوبتها بالنسبة الينا معشر المحصورين تحت حيطة الزمان
ان المشار اليه اي ان الامر الذي نشير اليه بقولنا انا امر متعين
موسوم عند اهل التحقيق والمكاشفة وهم الصوفية القائلون بوحدة الوجود
وقد تبين هذه المسئلة في المباحث السابقة حيث ذكر فيها ان كل ما سوى

الوجود الحق فهو موسوم فتذكر وقوله واقع بين طرفي المنقضي والآتي صفة
لقوله موهوم اي امر موسوم واقع ذلك الامر الموسوم بين افراد الماضي والآتي
المستقبل كالآن الحاضرة المفروضة في وسط الزمان اي كالآن
المفروض في وسط الزمان الممتد المسمى بالزمان بمعنى القطع يعني كالآن الواقع
بين الماضي والمستقبل في الزمان فانه نهاية للماضي وبداية للمستقبل كما هو
المشهور بين اهل النظر والحركة بالجر عطف على الآن اي وكالحركة
الحاضرة المسماة بالحركة بمعنى التوسط المفروضة في الحركة الامتدادية
المسماة بالحركة بمعنى القطع اي وكالحركة التوسطية الواقعة بين الماضي
والمستقبل في الحركة القطعية فكما ان الآن الحاضرة اعني فكما ان الزمان الحال
نهاية للماضي وبداية للمستقبل في الزمان كذلك الحركة التوسطية نهاية
للماضي وبداية للمستقبل في الحركة في الآنانية اي فانا نيتنا المتعينة الموهومة
ايضا من الحوادث الكونية الموهومة المتجددة الامثال كسائر
الموجودات الكونية واذا كان الامر كذلك فكل ما قارن من حدودها
المفروضة اي كل حد من الحدود المفروضة للحوادث قارن ذلك
الحد بحد مفروض من انانيتنا فهو اي فذلك الحد المقارن بحد مفروض
من انانيتنا حاضر لدينا واما ما سواه اي ما سواه اي ما سوى الحد
المقارن من حدود الحوادث بحد معين من انانيتنا فاذا اتصف
ذلك الما سوى قبل ذلك الآن الحاضر الذي نحن فيه بالمقارنة
بحد مفروض آخر من الانانية اي من انانيتنا فهو اي فذلك الحد
المتصف بالمقارنة قبل ذلك ماض وان لم يتصف ذلك الماسوى
بعد بالمقارنة وسيتصف اي ولكن متوقع الاتصاف فهو مستقبل
وقد استبان من هذا الوجه الذي ذكره كون الحوادث لدينا

ولغيبوبتها

ولغيبوبتها بالنسبة الينا لانه المشار اليه بقولنا انا امر موهوم متعين
عرضي بمعنى انه تابع للوجود الحق القائم بذاته كسائر معلوماته و
فيه اشعار بتبدل الانانية آنا فآنا قال في المتن والتخلص عطف
على كيفية وجود الحوادث اي ومن تلك الاسرار والانوار التخلص
عن الشبه التي تلزم على تحقيق سبب حالها اي حال الحوادث من حيث
الوجود والحدوث ومن حيث العدم والزوال قال الشارح في بعض النسخ على تحقيق
سبب حاليها بصيغة تثنية حاليها وسواء صح لاكثر الا اظهر كما لا يخفى انتهى
كلام الشارح وقوله على طور اهل النظر متعلق بيلزم او بتحقيق والثاني
اقرب وانما لم يصدر التخلص منهما اي لم يقل ومنها التخلص لان التخلص
من تتمة بيان كيفية وجود الحوادث وزوالها لانه اذا ازاد الشبهة
الواردة على تحقيق سبب وجودها وزوالها فقد تم بيان كيفية وجودها
وعدمها قوله وعن التكلفات عطف على قوله عن الشبه اي منها
التخلص عن التكلفات الشاقة التي يلتزمونها اي يلتزم تلك التكلفات
جماعة من المتكلفين من اهل النظر والاستدلال في ذلك اي في ذلك
التخلص وفي تحقيق سبب حالها والاول اولى كما لا يخفى والجار والمجرور
في قوله على النحو الذي يلائم طباعهم متعلق بقوله يلتزمونها او في محل النصب
على انها حال من ضمير يلتزمونها الراجع الى التكلفات اي حال كون
تلك التكلفات كائنة على النحو الملائم طباعهم اي طباع تلك الجماعة
من المتكلفين من اهل النظر وتوافق عطف على يلائم اي وعلى
النحو الذي يوافق ذلك النحو ما قرع من صداء كلمات ائمتهم الغابرين
اي الماضين المتقدمين اسماعهم قوله ما قرع مفعول يوافق وقوله
من صداء كلمات ائمتهم بيان لكلمة ما في قرع وقوله الغابرين صفة ائمتهم
وقوله اسماعهم مفعول قرع وقوله كما لا يخفى بث هذا ايضا بيان لما قرع

من صدا كلمات ائمتهم والبشاعة كراهة الطعم اى حما لا يخفى كراهته طعمه على من
خلص ذائقته اى حفظ على بناء المجهول اى صار محفوظا ذائقته عن حرارة المراء
اى عن حرارة الجدال الناشئ من الشكوك والاوهام والخيال لا عن المعرفة
والذوق والحال وسلم بصيرته عن غشاوة الامترار اى عن ظلمات
الشكوك والريوب هذا حل عبارة المتن وقد كتب المص رحمه الله ايضا
على هذا المقام حاشية مبسوطة كافية لذكر اصل مدعيات الحكماء فى اقصى
المقاصد واعلى المطالب وهو مبحث ربط الممكن بالواجب وشاملة
للاشارة الى ادلتهم وحججهم على تلك المآرب والى الاسولة والايرادات
الواردة على تلك الحجج والادلة على الاجوبة على تلك الايرادات والمشيرة
ومائلة الى ترجيح مذهب اهل الحق والتحقيق اعنى الى ترجيح مذهب الصوفية
الموحدين القائلين بوحدة الوجود على سائر المذاهب فقسم رحمه الله
فى هذه الحاشية الى تقوية الاسولة الواردة على ادلة تلك المذاهب
والى تزييف الاجوبة التى اجابوا بها عن تلك الاسولة فالحق والانصاف
ان هذه الحاشية لكونها مشتملة على تلك المباحث الرفيعة فى المطالب
العالية الآبية عن مدارك كثير من المنتهيين فضلا على شارح
قاطبة المبتدين فلذلك الحاشية مستحقة لان يتوجه الى فهمها وتحصيل
مقاصدها كل لبيب فاسأل الله الفياض الوهاب ان يوفقنى بكمال
قدرته مع قلة بضاعتى وعدم استطاعتى فى هذه الصناعة لان اشرحها
شرحا يكشف للمبتدين نقاب الحجاب عن وجوه خبياتها ويسهل عليهم فهم
ابياتها فها انا اشرع فى المامول وبحسن توفيقه اقول قال فى الحواشى
يعنى اى قصد المصنف المتن من قوله ومنها كيفية وجود الحادث وزوالها
الى قوله من خلص ذائقته عن حرارة المراء وسلم بصيرته عن غشاوة
الامترار لتحقيق سبب وجود الحوادث بحث مشكل اى من جملة

المباحث

المباحث المشهورة فى الحكمة الرسمية بالاشكال وذلك اى كونه من المباحث
المشكلة حق لان سبب وجودها اى لان العلة الموجبة لوجود الحوادث
ولاجل ان المراد بسبب وجودها العلة الموجبة لوجودها فانك
ان كانت قديمة اى ان كانت العلة الموجبة لوجود الحوادث قديمة
بالذات او بالزمان يلزم قدم الحوادث التى هى المعلولات قدما
زمانيا ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة له وان كانت
العلة الموجبة لوجودها حادثة بالذات فقط او بالزمان ايضا
يلزم الدور او التسلسل لانا ننقل الكلام الى علة تلك العلة التى
فرضناها حادثة فان كانت علة تلك العلة قديمة يلزم قدم تلك العلة
الحادثة ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة هذا خلف و
ايضا يلزم قدم الحوادث التى هى المعلولات وان كانت علة تلك
العلة حادثة يلزم الدور ان رجع سلسلة العلية او التسلسل ان ذهب
سلسلة العلية الى غير النهاية وكلاهما مقرر البطلان فاجابوا اى اجاب
اى اجاب الحكماء الرسمية عن ذلك الاشكال الذى اشار اليه بقوله
ان كانت العلة قديمة يلزم كذا وان كانت حادثة يلزم كذا باسناد الحوادث
اى بان قالوا ان الحوادث مستندة فى وجودها الى اسباب معدة لها
اى للحوادث وتلك الاسباب المعدة غير متناهية ممتنعة الاجتماع
اى لا يمكن اجتماعها فى الخارج وهى اى تلك الاسباب المعدة الغير المتناهية
الممتنعة الاجتماع الاوضاع الفلكية المتحصلة بحركتها السرمدية اى التى
التى تحصل للفلك بسبب حركته السرمدية على مذهب الحكماء فان مذهبهم
ان الافلاك سرمدية والسكنة عليها بحركتها ايضا سرمدية وكل وضع
من تلك الاوضاع الغير المتناهية مسبوق بغيره اى مسبوق بوضع
آخر غيره لا الى نهاية لان اذا كانت الحركة سرمدية فيكون زمانها

غير متناهية فلا جرم تكون للفلك في كل آن من الآنات الغير المتناهية
وضع لم يكن قبل ذلك الآن ولا بعده فيكون كل وضع بوجوده علة
علة للوضع الذي بعده فكل وضع معد بصيغة اسم المفعول لما قبله
ومعد بصيغة اسم الفاعل لما بعده وينبغي ان يعلم ان ملخص جواب الحكماء
هذا الجواب عن ذلك الاشكال اختيار الشق الثاني من الترديد
فكأنهم قالوا انا نختار ان علة الحوادث حادثة لانها الاوضاع الفلكية
وكل وضع من اوضاع الفلك حادث لانه مسبوق بوضع آخر قبله
ويجب عن هذا صاحب الاشكال انه لو كانت العلة حادثة يلزم الدور
او التسلسل فانا سلمنا انه يلزم التس ولكن التس في هذا المقام
غير باطل هذا ملخص جوابهم واشار المص بقوله الى رد هذا الجواب بقوله
وزعموا اي زعم الحكماء ان التسلسل في الامور الغير المجتمعة في الخارج
جائز لعدم اجتماعها في الخارج والتسلسل انما هو باطل في الامور
الغير المتناهية المجتمعة الآحاد في الخارج لجريان برهان التطبيق فيها
اما اذا لم يجتمع الآحاد في الخارج فلا يتمكن العقل من التطبيق بينهما
اي بين آحاد السلسلتين المفروضتين في برهان التطبيق يعني
لاجل عدم اجتماع الآحاد في الخارج لا يقدر العقل على التطبيق الذي
هو مدار البرهان التطبيقي الدال على استحالة التس عندهم كما بين في
موضعه فلما فرغ المص من تقرير جوابهم اخذ فيه صح بالرد عليه فقال رحمه
وانت خبير بما فيه يعني انت خبير بالفساد الذي في هذا الجواب
المبني على زعمهم الفاسد بان العقل لا يقدر على التطبيق بين الآحاد
الغير المجتمعة في الخارج وانما حكم المص بان قولهم ان العقل لا يقدر على التطبيق
بين الآحاد الغير المجتمعة في الخارج زعم فاسد لان عدم اجتماعها في الخارج
لا يدل على امتناع التطبيق العقلي الراجع الى العقل والعقل كما انه قادر

فرض الانطباق بينهما يعني انه
لا انطباق بين آحاد السلسلتين
وانما هو بفرض
صح

على

على فرض الانطباق بين الآحاد المجتمعة في الخارج كذلك قادر على فرض
الانطباق بين الآحاد الغير المجتمعة فيه فالتسلسل مطلقا باطل سواء
كان في الامور المجتمعة في الخارج او في الامور الغير المجتمعة فيه هذا تقرير رد
المص على جوابهم وانت خبير ايضا بان جوابهم هذا لو كان له وجه انما
هو في البرهان التطبيقي واما في البرهان المشهور المسمى ببرهان التضايف
الموضوع لابطال التس فليس له وجه اصلا فلذلك نقول في الرد على
جوابهم سلمنا ان برهان التطبيق لا يجري في الامور الغير المجتمعة في الخارج ولكن
التسلسل لا يبطل في تلك الامور ببرهان التطبيق بل انما تبطل التس
في تلك الامور ببرهان التضايف وليس لبرهان التضايف توقف
على التطبيق بين الآحاد كما لا يخفى على العارف بمفهوم البرهانين هذا تقرير
جوابهم باستناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وادعاء ان التسلسل
فيها ليس بمحال مع تقرير تزييف ذلك الجواب باثبات ان التس
فيها ايضا محال واجابوا عن ذلك الاشكال تارة اخرى باستناد
الحوادث الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لان الحوادث الكونية مستندة
الى العقل الفعال والعقل الفعال مستند الى العقل التاسع والتاسع
الى الثامن وهكذا الى ان ينتهي الى العقل الاول والعقل الاول مستند
الى الواجب الوجود لذاته تعالى شانه فاراد المص تزييف هذا الجواب
ايضا فقال وايضا لما كان اوائل الصادرات عن الواجب تعالى
هي العقول العشرة المجردة على مذهب الحكماء وهي على مذهبهم قديمة
فكيف يتصور صدور الحوادث عنها اي عن تلك العقول المجردة القديمة
وقد سمعت ان العلة الموجبة لوجود الحوادث لو كانت قديمة يلزم
قدم الحوادث فلا يمكن صدورها عن العقول بطريق الاستقلال
كما هو المتبادر من ظاهر كلام متأخريهم او عن الواجب تعالى بواسطة

تلك العقول كما هو مذهب محققيهم من القدماء للزوم قدم الحوادث علله
وارتباطه عطف على صدوره اي كيف يتصور ارتباط تلك الحوادث
الكونية بتلك الامور القديمة اي التي هي العقول العشرة المتسلسلة في
سلسلة العلية يعني لا يمكن صدور الحوادث عنها ولا ارتباط الحوادث
عنها اذ صدورها عنها وارتباطها بها يستلزم محالا احدهما قدم الحوادث
ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة له كما مر مرارا وثانيهما
لزوم الترجيح بلا مرجح وذلك لان العقول لكونها مجردة نسبتها الى
جميع الحوادث على السوية فصدور بعض الحوادث عنها قبل صدور البعض
الاخر ترجيح بلا مرجح ثم انهم اذا اراد له هذا الجواب ايضا فحاولوا اي
قصدوا التفصي اي الخلاص عن ذلك الاشكال بطريق اخر وقالوا
ان الحوادث مستندة الى الحركة الفلكية ولما كانت الحركة الفلكية ايضا قديمة
عندهم ويرد على استناد الحوادث اليها ما يرد على استنادها الى العقول
اشار المص الى دفع ذلك الايراد على الاستناد الى الحركة الفلكية
بقوله ان الحركة الوضعية الفلكية لها جهتان اي لها حيثيتان احدهما
حيثية ذاتها اي ذات الحركة الوضعية الفلكية وهي اي ذات الحركة او
حيثية ذاتها والحال واحد كون الجسم الذي هو الفلك ههنا بحاله بحيث
انه يعرض له في كل آن من الآنات المفروضة في الزمان فرد من الاوضاع
غير الفرد المفروض في الآن السابق واللاحق ويعبر عن هذا المعنى بالتوسط
بين الاوضاع وهذا هو الحركة بمعنى التوسط فهي اي الحركة الفلكية بهذا
الاعتبار قديمة مستمرة من الازل الى الابد عند الحكماء ويلزم من استمرارها
الازلي الابدي خلاف نسب المتحرك الذي هو الفلك الى الاوضاع
الغير المتناهية فهي اي الحركة الفلكية باعتبار ذاتها مستمرة باعتبار اختلاف
نسبها الى الاوضاع الغير المتناهية متسلسلة تسلسلا ازليا ابديا فباعتبار

استمرارها

استمرارها وتسلسلها ليس لها السرمد بل يتخيل في الخيال امرا ممتدا امتدادا لا الى
نهاية غير الذات يطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهذا اشار له المص بقوله والثانية
اي الجهة الثانية حيثية النسب التي تلزمها اي تلزم لتلك الحركة المستمرة
الازلية الابدية وهي اي الحركة بهذا الاعتبار اي باعتبار حيثية تلك
النسب حادثة ضرورة ان النسبة لها بحسب القرب والبعد من النهاية
المفروضة في كل آن قوله في كل آن متعلق بالمفروضة لا بالمفروضة اي حادث
ان النسبة المفروضة لها في كل آن غير النسبة المفروضة لها في آن آخر فالحركة
قديمة من حيث الذات وهي الحركة بمعنى التوسط يعني اذا عرفت ان للحركة
جهتين احديهما جهة ذاتها وهي من هذه الجهة مستمرة من الازل الى الابد
وثانيهما جهة تلك النسبة وهي من هذه الجهة متغيرة متبدلة فقد علمت ان الحركة
قديمة من حيث الذات حادثة من حيث العوارض اللازمة لها التي هي
تلك النسب فهي اي الحركة مستندة من حيث الذات الى القديم اي الذي هو
الواجب تعالى شانه لانها مستندة الى الافلاك والافلاك مستندة
الى العقول والعقول بالترتيب مستندة الى الواجب فالحركة من حيث
الذات مستندة الى الواجب وليس في هذا الاستناد فساد لانه من قبيل
استناد القديم الى القديم كاستناد العقول الى الواجب ومن حيث العوارض
يستند اليها الحوادث الكونية التي هي الاوضاع الفلكية وغير تلك
الاوضاع من الحوادث العوالم مادية او مجردة وليس في هذا الاستناد ايضا
فساد لانه من قبيل استناد الحوادث الى الحادث ولا يتسلسل لانها بالوسائط
فلسلسلة تنتهي الاستناد الى الواجب لا من قبيل استناد الحادث الى القديم
حتى يلزم قدم الحادث هذا غاية جدهم ونهاية جهدهم في التفصي عن ذلك
الاعتراض مع انه لا اعتراض باق بحاله والى بقاء الاعتراض بحاله اشار
المص بقوله ولا يخفى على اللبيب ان هذا الكلام الذي ذكروه للتفصي اي لا يخفى

لانه هذا الجواب عن الشبهة الثانية غير منتج فى الانتاج اى لا ينتج ولا يحصل منه النقض
وفى بعض النسخ غير منقح بالقاف من التنقيح ولعل اختلاف النسختين انما نشاء
من تصحيف الناسخين فى قرب المنتج والمنقح بحسب الصورة وما لهما بحسب المعنى
واحد كما لا يخفى ثم استدل على عدم انتاج ذلك الكلام او على عدم تنقيحه بقوله
فان تلك العوارض الزمنية النسبية المذكورة اللازمة لذات الحركة اما مستندة
الى الذات اى الى ذات الحركة يعنى الى الحركة من حيث ذاتها والمفروض انها
اى الحركة من حيث الذات قديمة فيلزم من استناد العوارض اليها قدم تلك
العوارض وكذا يلزم قدم سائر الحوادث المستندة الى الحركة من حيث تلك
العوارض او العوارض ليست مستندة الى ذات الحركة بل مستندة الى
الحركة مبادئها اى مبادى ذات الحركة الزمنية الافلاك والعقول
وهى اى مبادئها ايضا قديمة ضرورة قدم السبب الذى هو المبادى عند
قدم المسبب الذى هو الحركة فيلزم قدم العوارض كذا قدم الحوادث المستندة
الى العوارض فقد برأوا الى غيرهما اى العوارض ليست مستندة الى ذات
الحركة ولا الى مبادئها بل مستندة الى شئ اخر غير ذات الحركة وغير مبادئها
وهو ذلك الشئ الاخر الذى غير ذلك الحركة وغير مبادئها منتف على زعمكم
ايها الحكماء الرسمية فيلزم حدوث تلك العوارض لا من شئ وذلك بديهى
البطلان هذا اى هذا المذكور من الاشكالات والاجوبة المذكورة للتقصى
عنها والايرادات الواردة على تلك الاجوبة كله فى علة وجود الحوادث
الكونية ولا شك فى انه الحوادث كما كانت فى وجودها اى فى حدوثها
وكذا فى بقائها محتاجة الى العلة الموجدة الى العلة المبقية فكذلك محتاجة
فى زوالها وانعدامها الى العلة المزيلة المعدمة لما تقرر فى محله انه ذات
الممكن لا يقتضى شيئا من الوجود والعدم بل فى كليهما محتاجة الى علة غير ذاته
فاما علة وجودها فقد عرفت ما فيها من الاشكالات الواردة عليها ومن

الاجوبة

الاجوبة من تلك الاشكالات ومن الايرادات الغير المندفعة على تلك الاجوبة
اما علة زوالها اى علة انعدامها بعدما كانت موجودة ففيها ايضا اشكال
بل اشكالات غاية الصعوبة فان سلسلة الحوادث المتعاقبة فى الوجود
الزمنى عبارة عن الاوضاع الفلكية او عن ادوار حركتها الوضعية الموجبة
لتلك الاوضاع الغير المتناهية المنتهية الى ذلك الحادث الموجود الذى
نحن بصدده بيان علة زواله الجزء الاخير من العلة التامة لوجود ذلك
الحادث عندهم اى عند الحكماء الرسمية بمعنى انه جميع تلك الحوادث المتعاقبة
المنتهية اليه لها مدخل فى وجود ذلك الحادث باعتبار وجودها السابق
وعدمها اللاحق الطارئ على وجودها فاذا وجد ذلك الحادث
باستكمال جميع اجزائه علة التامة فلا يمكن زواله اى لا يمكن طريان زواله
على وجوده الا بزوال علته التامة اذ ما دامت العلة التامة لوجود
الشئ باقية بحالها فوجود ذلك الشئ المعلول واجب وزواله ممتنع و
الا للزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال لما بين فى الفلسفة
الاولى بالبراهين وعلة التامة مركبة من المبادى القديمة التى هى العقول
العشرة ومن تلك الحوادث المتعاقبة اما كون المبادى من علته التامة
فهو بوجودها السرمدى واما كون تلك الحوادث جزء منها فهو من حيث
انها اى من حيث انه كل واحد منها كانت موجودة ثم صارت معدومة
كما ثبت ان العلة المعدة لوجود الشئ المعلول يعنى انه علة الحوادث المتعاقبة
لوجود ذلك الحادث انما هى بوجودها السابق وعدمها اللاحق
يعنى انها معدة لوجود ذلك الحادث ولا شك فى انه زوال المبادى
القديمة الزمنية العقول محال لان ما ثبت امتنع عدمه كما بين فى الفلسفة
الاولى ايضا وكذلك زوال تلك الحوادث محال من هذه الحيثية
اى من حيثية انها كانت موجودة ثم صارت معدومة وقد كان شان العلة

المعدة للشيء فانها اي تلك الحوادث التي لا بد متسقة بانها صارت معدومة وقد
بعد ما كانت موجودة وهي اي تلك الحوادث المتعاقبة بهذا الاعتبار
اي باعتبار معدوميتها كانت ثمة وجزء للعلة التامة لوجود ذلك الحادث
وزوالها بهذا الاعتبار محال فزوال ذلك الحادث الذي هو معلول
لها وللمبادي القديمة ايضا محال والا فيلزم زوال المعلول مع بقاء علته
التامة على حالها وذلك بديهي البطلان عندهم هذا ملخص احد الاشكالات
الوارد على زوال الحادث بعد ما كان موجودا فطلبوا اي الحكماء طلبوا
التخلص عنه اي عن هذه الاشكال بان تلك السلسلة اي بان
تلك الحوادث المتعاقبة المتسلسلة التي كانت العلة التامة لوجود ذلك
الحادث مركبة منها ومن المبادي القديمة انما هي علة لوجود ذلك الحادث
اي انما هي جزء للعلة التامة لوجود ذلك الحادث بشرط انتفاء حادث
اخر معين هو المانع لوجوده من وجود ذلك الحادث فان انتفاء المانع
انضم جملة اجزاء العلة التامة لوجود الشيء كما بين في موضعه فاذا وجد
ذلك الحادث المعين الذي هو المانع بوجوده من وجود ذلك الحادث
فقد زالت العلة التامة لوجود ذلك الحادث بزوال جزئها الذي هو
انتفاء ذلك الحادث المعين الى هذا المعنى اشار بقوله اعني انتفاء المانع
الذي هو معتبر فيها اي معتبر بطريق الجزئية في العلة التامة بعينه الذي هو
معتبر فيها صفة انتفاء المانع لا صفة المانع لان المعتبر بطريق الجزئية
للعلة التامة انما كانت انتفاء المانع كما لا يخفى بعد ادنى تامل فتامل
فان وجود المانع وان لم يكن عين زوال انتفاء المانع لكنه مستلزم لزوال
انتفائه وذلك اظهر من ان يذكر وانما ذكروا ما لزيادة الايضاح وهذا
خلاصة التخلص عن ذلك الاشكال اي الاشكال الوارد على زوال
الحادث بعد الوجود ثم اشار المص الى ايراد اشكال على هذا التخلص بقوله

للاشكال

للاشكال الاول فقال رحمه الله فان اورد عليه اي على التخلص عن
اشكال زوال الحادث اي على التخلص الذي كان مدارع على القول
بان انتفاء المانع جزء من العلة التامة لوجود الحادث انه يلزم من كون
انتفاء المانع جزءا من العلة التامة له عود ذلك الحادث الذي قد زال
وعدم بسبب وجود المانع عند زوال ذلك الحادث المانع الذي
كان سببا لزوال الحادث الذي قد زال بسبب وجوده يعني يلزم
له عوده عند زوال ذلك الحادث المانع اي عند زواله الذي هو اي
ذلك الزوال معتبر فيها اي في العلة التامة باعتبار الجزء في الكل بعينه الذي
معتبر فيها صفة زوال الحادث المانع لا صفة الحادث المانع كما قد يتوهم
في بادي النظر من ظاهر العبارة فضمير هو عائد الى زوال الحادث المانع كما لا
يخفى بعد ادنى تامل وهذا الايراد انما يتصور على تقدير كونه اي كون الحادث
المانع جائز الزوال واما اذا كان ممتنع الزوال فلا يتصور ذلك
الايراد وانما لزم عود ذلك الحادث الزائل عند زوال ذلك الحادث
المانع لتحقق العلة التامة بجميع اجزائها ح اي حين زوال المانع وظاهر بانه
لو تحقق العلة التامة مع جميع اجزائها مستلزم لتحقق المعلول ضرورة استحالة
تخلف المعلول عن تحقق العلة التامة فيلزم عند زوال المانع عود المعلول
الذي قد زال بسبب وجود المانع مثلا لو كان عدم زيد جزءا من العلة
التامة لوجود عمرو فلا شك في انه اذا وجد زيد فينعدم عمرو لزوال علته
التامة بزوال جزئها الذي هو عدم زيد وح يقول السائل فعلى هذا
يرد عليكم انه يلزم عود عمرو المعدوم عند انعدام زيد اذ بانعدام زيد قد
تحققت العلة التامة بجميع اجزائها لوجود عمرو لانكم اعتبرتم فيها عدم زيد وقد
تحقق ذلك العدم هذا ملخص الايراد على التخلص عن الاشكال الوارد
على زوال الحادث ثم اشار الى دفع ذلك الايراد بقوله التخلص المذكور

بقوله فلهم اى فللطالبين للتخليص عن الاشكال المذكور القائلين
بان انتفاء المانع جزء من العلة التامة لوجود الشيء ان يدفعوا ذلك
الايراد عن ذلك التخليص بوجهين الوجه الاول ما اشار
بقوله بان عدم المانع السابق بنصب السابق على انه صفة عدم
المانع لا صفة المانع يعني فلهم ان يدفعوا ذلك الايراد بان يقولوا
ليس عدم المانع مطلقا جزءا من العلة التامة بل ان عدم السابق على
وجوده كان جزءا لعلة ذلك الحادث اى للعلة التامة لذلك
الحادث الذي قد زال بسبب وجود المانع لا عدمه المسبوق
بوجوده فزواله اى زوال المانع بعد وجوده اى بعد ما كان
موجودا لا يصير متمما وجزءا للعلة التامة لوجود ذلك الحادث
ولعوده الى الوجود مرة ثانية والوجه الثاني لذلك الدفع
ما اشار اليه بقوله وبقولوا اى دفع ذلك الايراد عطف
على يقولوا المقدر في كلام وقد صرحنا به في قولنا يعني فلهم ان يدفعوا
ذلك الايراد بان يقولوا اه فذكر انه اتصاف ذلك الحادث
بالعدم بسبب وجود المانع من وجوده بعد اتصافه اى بعد
ما كان متصفا بالوجود ويستلزم امتناع اتصافه بالوجود ثانيا ولو زال
ما سوى المانع من وجوده بناء على استحالة اعادة المعدوم بعينه يعني
اذا وجد حادث من كتم العدم باستكمال علته التامة ثم وقع في علته
التامة خلل فبسبب ذلك الخلل انعدم ذلك الحادث ثم زال
ذلك الخلل عن العلة التامة فلا يمكن اعادة ذلك الحادث من العدم
الى الوجود مرة ثانية بناء على ما تقرر عندهم بالبراهين من استحالة اعادة
المعدوم بعينه وبهذا القدر تم الوجه الثاني للدفع المذكور ولكن لما صار
المقام مظنة اعتراض معترض بان يقول اذا زال الخلل عن العلة التامة

بجميع

بجميع اجزائها فلو لم يعد الحادث المذكور الى الوجود لتخلف المعلول عن العلة
التامة وذلك امر مقرر البطلان عندهم اشار المص رحمه الله الى الجواب
عن ذلك الاعتراض بقوله والامور المذكورة يعني السلسلة المتعاقبة
المنتهية الى ذلك الحادث ومبادي تلك السلسلة واسعاء المانع
المذكور اى جميع هذه الامور انما هي علة تامة لوجوده اى لوجود ذلك
الحادث بشرط انتفاء اتصافه اى اتصاف ذلك الحادث بالعدم
بالعدم بعد الوجود اى بشرط ان لا يكون العدم الذي ذلك معدوم به
عدما طاريا عليه بعد الوجود وهذا الشرط مفقود ههنا لكون ذلك
الحادث متصفا بالعدم بعد الوجود اى لكون العدم الذي هو معدوم به
عدما طاريا عليه بعد الوجود اذ المفروض انه ذلك الحادث قد كان موجودا
فصار معدوما بسبب وجود المانع ثم زال ذلك المانع فذلك الانتفاء
اى انتفاء اتصاف ذلك الحادث بالعدم بعد الوجود ايضا جزء اخر
من العلة التامة لوجود ذلك الحادث كما ان اسعاء المانع جزء منها وهو
اى ذلك الجزء الذي سوى اسعاء اتصافه بالعدم الوجود مفقود اى
حين اذا كان موجودا فعدم بسبب وجود المانع وحصل الوجه
الثاني انه كما لا بد في العلة التامة لوجود المعلول من انتفاء المانع من
وجود المعلول كذلك لا بد فيها من اسعاء اتصاف المعلول بالعدم
بعد الوجود فلا بد في العلة التامة لوجود المعلول من اسعاءين احدهما
انتفاء المانع من وجوده وثانيهما انتفاء اتصاف المعلول بالعدم
بعد الوجود وههنا الانتفاء الثاني منتف لان المفروض ان المعلول
كان موجودا فعدم بسبب وجود المانع ثم زال المانع هذا خلاصة
وجهي الجواب عن الاشكال الوارد على زوال الحادث فالنتيجة المرتبة
على مراتب الكلام في هذا المقام اغنى في مقام بيان علة زوال الحادث

فالنتيجة المترتبة على مراتب الكلام في هذا المقام تحقق سبب زوال الحوادث
ووقع الايرادات الواردة عليه بالوجهين المذكورين ولكن يرد على
المقام اشكال آخر والشارح المص بعد ما تم يبق من الايراد على تحقق سبب
زوال الحادث شيء اذ سوانه يمكن ان يعود صاحب ذلك الايراد
ويقول ان ذلك الحادث المانع من وجود الحادث الذي نحن بصدد بيان
علة زواله ايضا ممكن وكل ممكن فهو معرض الزوال فلذلك الحادث المانع
ايضا محتاج في زواله الى حادث آخر مانع من وجوده يعني انا ننقل
الكلام الى ذلك الحادث المانع فانه ايضا محتاج في زواله الى حادث
آخر مانع من وجوده وكذا الكلام في زوال مانع المانع وهكذا الى غير النهاية
فاما انه يدوم ذلك الحادث الاول المانع من وجود الحادث الذي
نحن بصدد بيان علة زواله يعني فاما انه يختار طالب التخليص ان ذلك
الحادث المانع لا زوال له يحتاج في زواله الى مانع آخر بل هو يدوم
الى الابد فيلزم عند زوال كل حادث حدوث حادث ابدي
مانع من وجود الحادث الذي نفرض زواله وهو اي حدوث حادث
ابدي عند زوال كل حادث غير لازم عندهم بل غير ممكن في نفس الامر
واما انه يزول اي واما انه يختار طالب التخليص ان ذلك الحادث
المانع يزول كما يزول سائر الحوادث فيكون اي فيلزم ح
ان يكون هناك اعني عند زوال ذلك المانع حادث آخر مانع عنه
اي مانع عن وجود المانع الاول وهكذا الكلام في زوال مانع المانع
فيلزم ان يكون هناك اي عند زوال الحادث الاول الذي نحن
بصدد بيان علة زواله سلاسل غير متناهية من الحوادث يستند
كل واحد من احادها اي من احاد تلك السلاسل الغير المتناهية الى واحد
من احاد السلسلة الاخرى في زواله وذلك ظاهر بالتامل الصادق

لانه

لانه لا شبهة في ان ذلك الحادث المانع من وجود المانع الاول ايضا
معلول لسلسلة من الحوادث متعاقبة منتهية اليه فزواله لا يمكن الا بوجود
حادث آخر مانع من وجوده وكذا الكلام في زوال مانع المانع وهلم جرا
وسواء وجود تلك السلاسل الغير المتناهية منتف اي ممتنع محال وباطل
ثم اراد المص رحمه الله تعالى ان يجيب عن هذه البقية من الايراد السابق
فقال والمخلص عنه اي عما بقي من الايراد المذكور ان يقال ان الحادث
المانع من وجود الحادث الذي نحن بصدد بيان سبب زواله هو ايضا
اي مثل الحادث الذي مقصودنا بيان سبب زواله واحد من احاد
سلسلة الحوادث المتعاقبة المنتهية الى الحادث الذي نطلب سبب
زواله وكذا الكلام في علة مانع المانع بالغا ما بلغ لا امر خارج عنها
اي عن تلك السلسلة المذكورة فعلى هذا يلزم تعدد السلاسل فضلا عن
ان يكون غير متناهية كما لا يخفى على المتامل فتامل ثم اشار المص رحمه الله
الى التحقيق ان ذلك الحادث المانع وكذا مانع ذلك المانع بالغا ما بلغ
واحد من احاد تلك السلسلة لا امر خارج عنها حتى يلزم وجود السلاسل
المتعددة فقال رحمه الله تعالى فاذا افضت اي انجرت سلسلة
الاوضاع الفلكية او سلسلة دورات الحركات الوضعية الفلكية
الموجبة لتلك الاوضاع كما قرر في موضعه الى وجود حادث معين من
الحوادث الكونية وهو الحادث الذي نحن نطلب علة زواله كوجود
صورة جسمية معينة فتلك الاوضاع الفلكية المتسلسلة وتلك
الدورات الوضعية الفلكية الموجبة لتلك الاوضاع المفضية الى وجود
الصورة المعينة علة لوجود تلك الصورة المعينة اي جزء اخير من العلة
التامة لوجود تلك الصورة المعينة لكن لا مطلقا بل بشرط عدم وحصول الوضع
المقتضى او بشرط عدم وجود الدورة المقتضية لانتفاء تلك الصورة الجزئية

اي بشرط عدم الوضع المانع او بشرط عدم الدورة المانعة لوجود تلك
الصورة ثم تلك السلسلة الوضعية المركبة من الاوضاع الفلكية
او من دورات الحركة الوضعية الفلكية بعينها تنساق الى وجود ذلك
الوضع المانع الى وجود تلك الدورة المانعة من وجود تلك الصورة
المعينة التي هي الحادثة التي نحن في طلب علة زوالها فيوجد ذلك
الوضع المانع او تلك الدورة المانعة من وجود تلك الصورة المذكورة
فتنعدم تلك الصورة عند وجود ذلك الوضع المانع من وجودها او عند
وجود تلك الدورة المانعة من وجودها وتحدث صورة اخرى تقتضيها
ذلك الوضع المانع او تقتضيها تلك الدورة المانعة من وجود الصورة
الاولى فذلك الوضع او تلك الدورة علة موجبة لانتفاء الصورة
المتقدمة عليها ولوجود الصورة المتأخرة عنها وبعبارة اخرى علة لانتفاء
الصورة الاولى ولوجود الصورة الاخرى ومعا معا وحينئذ تنساق
تلك الصورة السلسلة الوضعية بعينها الى وجود وضع اخر مانع او الى
وجود دورة اخرى مانعة من وجود الصورة الثانية فتنتفي تلك الصورة
الثانية عند وجود ذلك الوضع الاخر او عند وجود تلك الدورة
الاخرى وتحدث صورة اخرى ثالثة يقتضيها ذلك الوضع الاخر
وتلك الدورة الاخرى وهكذا الى النهاية مع انه ليس هناك تعدد
السلاسل فضلا عن كونها غير متناهية هذا المخلص المخلص عن تعقيبه الايراد
المذكور ثم يبقى على ذلك المخلص بعد اخرى من الايراد المذكور
ولا مخلص من هذا البقية كما سيشير اليه المص عن قريب بقوله هذا لا محيص
عنه وتلك البقية انه يعود صاحب الايراد ويقول انا ننقل الكلام
الى زوال ذلك الوضع الذي يقتضي زوال تلك الصورة المعينة
ووجود صورة اخرى يعني سلمنا ان ذلك الوضع علة لزوال الصورة

المتقدمة عليه

المتقدمة عليه ولحدوث الصورة المتأخرة عنه ولكن ننقل الكلام الى
زوال ذلك الوضع اي نطلب علة زوال ذلك الوضع فانه ايضا
محتاج في وجوده وعدمه الى العلة كسائر الحوادث الكونية فان كان
زواله اي فان كان تقولوا انه زوال ذلك الوضع فلذلك باطل
بطلانا ظاهرا كيف لا وقد تقرر عندهم اي عند اهل الحكمة الطبيعية التي
يقال لها الفلسفة الاولى في بحث العلة والمعلول ان الوضع السابق
بوجوده وزواله العلة لحدوث الوضع اللاحق كما ثبت ان العلة المعدة
لوجود المعلول فلو كان حدوث الوضع اللاحق علة لزوال الوضع السابق
لزم الدور لانه حينئذ يلزم توقف زوال الوضع السابق على حدوث
الوضع اللاحق وقد تقرر عندهم توقف حدوث الوضع اللاحق على
زوال الوضع السابق وليس هذا الا الدور ولانه كان زواله اي
زوال الوضع نحن بطلب علة زواله بزوال الوضع السابق عليه
يعني ولانه كان علة لزواله زوال الوضع السابق عليه فذلك ايضا
باطل كيف لا وقد كانت زواله اي والحال قد كان زوال الوضع
السابق عليه جزءا اخيرا من علة حدوثه اي من علة وجود ذلك الوضع
الذي نطلب علة زواله وقد علمه مجامعة له صفة بعد صفة لعله جزء
اخيرا وجزء بعد جزء لعله كان فتدبر يعني انه زوال الوضع السابق جزءا اخيرا
من علة وجود الوضع الذي نطلب علة زواله مجامع مع وجوده ووجوده
فيلزم اي يلزم من كون زواله بزوال الوضع السابق عليه كون علة
الحدوث وعلة الزوال امرا واحدا بعينه جواب وجزاء لعله ولانه كان
اي يعني ولانه كان زوال ذلك الوضع بزوال الوضع السابق عليه
والحال انه زوال الوضع السابق عليه جزءا اخيرا من علة حدوث ذلك
الوضع ومجامع مع حدوثه مجامعة العلة مع معلوله فيلزم من جميع ذلك

ان يكون علة الحدوث مع كونها جامعة للحدوث وعلة لزوال امرا واحدا
بعينه وبطلان هذا لا يخفى على احد ثم استدل على قوله فيلزم كون علة
الحدوث والزوال امرا واحدا بعينه بقوله ضرورة انه تمام ما فرض علة
تامة للزوال من المبادي العقلية والاوضاع المتعاقبة وزوال الوضع
السابق على هذا الوضع الذي فرض مانعا من وجود الحادث المعهود وبعينه
علة تامة للحدوث فقد ثبت لزوم كون العلة التامة للحدوث والزوال
امرا واحدا بعينه ولا شبهة لاحد في استحالة كون شيء واحد بعينه علة تامة
لحدوث شيء بعينه ولزواله بعينه فقوله مبتدأ راجع الى تمام ما فرض
وقوله علة الحدوث خبر المبتدأ والجملة المركبة من المبتدأ والخبر في محل الرفع
على انها خبر انه في قوله ضرورة انه تمام ما فرض اه ولو كان زوال ذلك
الوضع المانع من وجود تلك الصورة ليس بحدوث الوضع اللاحق
ولا بزوال الوضع السابق لما ذكرنا من الفسادات المذكورة على تلك
الاحتمالين بل زواله انما كان بزوال امر اخر خارج عن سلسلة الاوضاع
الفلكية اي ليس من نوع الاوضاع الفلكية او بحدوث امر اخر كذلك
اي خارج عن سلسلة الاوضاع وانت خبير بان ذلك الامر الخارج عن
سلسلة الاوضاع الفلكية لا يمكن ان يكون معلولا في وجوده او في عدمه
لوجود الاوضاع الفلكية او لعدمها والا يلزم الدور لانه لو كان معلولا
للاوضاع والمفروض ههنا ان الاوضاع معلولة له اما في زوالها فليس
ذلك الا الدور وقوله لزم اه جواب وجزاء لقوله ولو كان زواله
بزوال امر اخر يعني ولو كان زوال ذلك الوضع بزوال امر اخر
وحدوثه لزم من ذلك ان يكون هناك اي عند زوال الاوضاع
الفلكية سلاسل غير متناهية من الحوادث الخارجة عن سلسلة الاوضاع
الفلكية لانا ننقل الكلام الى علة زوال ذلك الامر الخارج عن سلسلة

الاوضاع

الاوضاع وكذا الى علة زوال الحوادث الحادث عن سلسلة الاوضاع الفلكية
فتستند اي كل واحد منها اي من تلك السلاسل في زوالها انما اقتصر
على زوالها لان الاشكال في بيان علة الزوال فتذكر الى احاد الاوضاع
في وجودها لو فرض زوال ذلك الاوضاع بوجود امر اخر او في زوالها
لو فرض زواله بزوال امر اخر والحوادث الغير المتناهية اي والسلاسل
الغير المتناهية من الحوادث الكونية لا ينتظم الا بالحركات يعني الا
بالسلاسل الغير المتناهية من الحركات فيلزم من وجود الحوادث الغير المتناهية
وجود الحركات بل وجود السلاسل الغير المتناهية من الحركات ويلزم من وجود
السلاسل الغير المتناهية ان يكون في الوجود اجسام غير متناهية متحركة من
الازل الى الابد وهو اي وجود اجسام غير متناهية باطل لما تقرر عندهم
من دليل وجوب تناهي الابعاد ولو كانت تلك الاجسام مجتمعة في الوجود
في زمان واحد او بما تقرر عندهم من برهان التطبيق لو كانت مترتبة
غير مجتمعة او برهان التضايف لو كانت غير مجتمعة ولا مترتبة كما بين
في موضعه وهذا اي هذا الاشكال الذي اشار المص اليه بقوله ثم يبقى على ذلك
انا ننقل الكلام اه مما لا يمكن التفصي عنه اي من الاشكالات التي لا مخلص عنها
بوجه لا يخلو ذلك الوجه عن خدش اذ غاية ما يمكن ان يقال في التفصي عنه
ان هذه الاوضاع الفلكية غير موجودة في الخارج بل امور مفروضة كالانات
المفروضة في الزمان بمعنى القطع كالحدود المفروضة في المسافة كما صرح الشيخ
ابو النصر الفارابي واذا لم يكن تلك الاوضاع موجودة في الخارج لا تقتضي
في حدوثها ولا في زوالها علة موجودة في الخارج فلا يلزم وجود سلاسل غير
متناهية من الحوادث ولا ما يتفرع عليه من البطلان هذا غاية ما يمكن ان يقال
في التفصي ولا يخفى ما فيه اي في هذا الوجه للتفصي من الخدش فان تلك
الاوضاع الفلكية وان سلم انها غير موجودة في الخارج فهي اي فتلك الاوضاع

ليست فرضية محضة كانياب الاغوال التي ليس لها وجود ولا تحقق ولا ثبوت
بنوع من الانواع سوى الثبوت الاختراعي المحض وذلك اعني كون الاوضاع
الفلكية بحيثية ليس لها حظ من الثبوت الا الثبوت الاختراعي التخيلي باطل
لما بين تلك الاوضاع من الامتياز ولتعين لاختصاص كل واحد من الاوضاع
بوصف لم يتحقق ذلك الوصف في الوضع الاخر ضرورة ان الوضع المقارن
للان الحاضر في اليوم غير الوضع المقارن بمثل هذا الان في الامس فالوضع
المقارن لضحوة اليوم غير الوضع المقارن لضحوة الامس فان العقل
يشير الى هذا الوضع المقارن لهذا الان الحاضر في هذا اليوم ويحكم عليه
بانه اي بان هذا الوضع مقارن بهذا الآن الحاضر في هذا اليوم وبانه
ليس مقارنا لذلك الان في الامس اي يحكم عليه بان مقارنته
لهذا الان ثابتة له وبان مقارنته لذلك الان منتفية عنه حكما صادقا
مطابقا للواقع وانت خبير بان كون هذا الحكم صادقا مطابقا للواقع دليل
قاطع وبرهان ساطع على ان تلك الاوضاع ليست فرضية اختراعية محضة
بلا نوع ثبوت ووجود لان ثبوت المقارنة له فرع ثبوته في نفسه بناء على
ما تقرر عندهم من ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فلو لم يكن لتلك
الاوضاع نوع وجود فكيف تثبت لها المقارنة للان الحاضر ولو حكم العقل
بعكس هذا الحكم يعني لو حكم العقل بان هذا الوضع الحاضر غير مقارن لهذا
الان الحاضر لم يكن هذا الحكم الثاني الذي على عكس الحكم الاول صادقا مطابقا
للواقع بل كل من سمعه يحكم بكذبه حكما صادقا مطابقا للواقع فتفطن وهذا
ايضا دليل قاطع على ان تلك الاوضاع ليست فرضية محضة لانها لو كانت
فرضية محضة لم يكن احد الحكمين وهو الحكم الاول بان هذا الوضع مقارن لهذا
الان الحاضر اولى بالصدق من الحكم الاخر وهو الحكم الثاني بان هذا الوضع
غير مقارن لهذا الان الحاضر وانت خبير بان الاول انه بترك لفظ اولى

ويقول

ويقول لو كانت فرضية محضة لم يكن احد الحكمين صادقا على الاخر كاذبا فتفطن
بل لك ان تقول لو كانت فرضية محضة لم يكن لشيء من الحكمين مطابقة
الواقع لعدم ثبوت المحكوم عليه حينئذ فتنبه فهب اي سلمنا وقلنا مماشاة
منا ومسامحة مع الخصم ان ذلك الوضع الذي نحن بصدد بيان علة زواله
غير موجودة في الخارج الا انه من البديهيات ان له نحوا من الوجود ولو بالقوة
القريبة من الفعل فمن لم يحن له ذلك الوقت في الان السابق
على هذا الان المقارن له اذ لا خفاء في ان الفلك لكونه متحركا دائما له في كل
آن وضع خاص مقارن بذلك الان لم يكن له ذلك الوضع قبل ذلك
الآن فلو لم يكن له نحو من الوجود فكيف يتصور له ثبوت صفة المقارنة بهذا
الآن دون الان الذي قبله فاذا ثبت له نحو من الوجود فلا بد له من علة
موجدة لانه ممكن وكل ممكن محتاج في وجوده الى علة موجدة ثم اذا زال عنه
هذا النحو من الوجود فلا بد له ايضا من علة مزيلة لما تقرر عندهم من ان كل ما يحتاج
في وجوده الى علة موجدة فهو يحتاج في زواله الى علة مزيلة اي معدمة فان الوصف
الذي لم يكن للشيء ثم ثبت له لا بد له اي لثبوت ذلك الوصف له من علة
موجدة لذلك الشيء والمراد بالشيء ههنا هو ذلك الوضع وبالوصف الذي
لم يكن لذلك الوضع اولا ثم ثبت له هو ذلك النحو من الوجود فلا بد لحصول
ذلك الوجود لذلك الوضع من علة موجدة لما سمعت انفا ان كل ممكن
فهو محتاج في وجوده الى علة موجدة ثم اذا زال ذلك الوصف الذي هو ههنا
ذلك النحو من الوجود من ذلك الشيء الذي هو ههنا ذلك الوضع فلا بد له اي
لزوال ذلك الوصف عنه ايضا من علة معدمة اي مزيلة ضرورة اي ضرورة
ان كل ما هو محتاج في وجوده الى العلة الموجدة فهو محتاج في زواله
وعدمه الى العلة المعدمة اي المزيلة كما سمعت سابقا سواء كان ذلك الوصف
وجودا بالفعل او بالقوة او غيره اي غير الوجود اي يعني كان لكن المراد

ههنا هو الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما سبق هذا اولى ههنا عبارات
اى اشتهر باتفاق جميع النسخ وقد اطلعت فى بعض النسخ على كلمات اخرى
فى ذيل العبارات التى سمعتها مناسبة للمقام ولما لم اطلع عليها فى بعض
النسخ اردت ان اتركها ولا اذكرها ولكن لما تاملت فيها وكررت
التامل شممت رائحة انفاس المص منها وغلب على ظنى انها من كلامه رحمه
فاوردتها فى شرحى والحقت بها من التوضيحات ما يسر الله تعالى واول
تلك الكلمات قوله قيل الاقرب الى الصواب فى دفع الشبهة التى
اشار اليها بقوله ثم نبه على ذلك انا ننقل الكلام وقال فى اخرها وهذا
مما لا يتفصى عنه بوجه يخلو عن خرازة ومراد صاحب القيل ان الاقرب فى دفع
تلك الشبهة عنهم اى عن الحكماء القائلين باستناد الحوادث وجودا وعدما
الى الاوضاع الفلكية ليس ما نقل عن الفارابى فى دفعها من ان الاوضاع
الفلكية ليس لها وجود خارجى بل انما هى امور موهومة كالانات المفروضة
فى الزمان والحدود المفروضة فى المسافة ولما لم تكن موجودة فى الخارج لا
يصح وجودها والا انعدامها علة موجودة فى الخارج اذ يرد على ما نقل عنه
ما اشار اليه المص بقوله ولا يخفى ما فيه فان تلك الاوضاع ولو سلم
انها غير موجودة فى الخارج فهى ليست فرضية محضة بل الاقرب فى دفع تلك
الشبهة ان يقال ان ذلك الوضع الذى نحن بصدد بيان علة زواله لا يفتقر
زواله الى علة اصلا فضلا عن كونها موجودة فى الخارج وعدم اقتضائه العلة
ليس لما نقل عن الفارابى اذ يرد عليه ما اشار اليه المص بقوله ولا يخفى ما فيه
بل لان ذلك الوضع يمتنع بقاؤه زمانا لانه لا وجود له الا فى ان الحدوث
والى هذا المعنى اشار المص بقوله فاذا تحقق اى اذا حدث ووجد ذلك
الوضع فى ان حدوثه لا يبقى الا وبعده اى بعد ان الحدوث بل ينتفى
وينعدم البتة بعده اى بعد ان الحدوث لان وجوده فيما بعد ذلك الان

اى فيما

اى فيما بعد ان الحدوث ممتنع والا يلزم سكون الفلك كما بين فى محله وسكون
الفلك محال عندهم والشىء الذى هو ممتنع الوجود كشريك البارى مثلا لا حاجة
لعدمه الى علة فكذلك الوضع لا حاجة لزواله وعدمه الى علة هذا محصل قول صاحب
القيل فى دفع الشبهة عنهم فى عدم ذلك الوضع وزواله وانما حكم صاحب
القيل بان هذا الجواب اوجه اقرب الى الصواب مما نقل عن الفارابى لان الفارابى
معترف بان ذلك الوضع وجد فى الزمان الا ان ذلك الوجود ليس
وجودا خارجيا بل انما هو وجود فرضى بخلاف صاحب القيل فانه حاكم وجازم
فى حكمه بان ذلك الوجود ممتنع الوجود وواجب العدم بعد ان الحدوث
ولا يخفى انه ممتنع الوجود وبعدم اقتضائه علة العدم مما له دخل فى الوجه هذا وانت
خبير بان فى هذا الكلام من التمويه فانه اذا انكشف الغطاء يظهر ان الامر بالعكس
فان الفارابى حاكم بانه ليس للاوضاع رائحة من الوجود الخارجى ولو فى ان وجد
بل انما هى امور فرضية بخلاف صاحب القيل فانه قائل بوجودها الخارجى فى ان
الحدوث بدليل قوله فاذا تحقق فى ان ينتفى بعده لان وجوده فيما بعد ذلك
الان ممتنع فتدبر واعلم ان المص رحمه الله تعالى كما رد ما نقل عن الفارابى كذلك رد
ما ذهب اليه صاحب القيل ولا يخفى على الفطن ما فيه اى ما فى كلام صاحب
القيل من الضعف والخلل وذلك لان هذا الامتناع اى امتناع بقاء
ذلك الوضع بعد ان الحدوث ليس امتناعا ذاتيا يقتضيه ذات الوضع و
ماهيته والا اى ولو كان هذا الامتناع ذاتيا لماهية الوضع لكان الماهية
اى ماهية الوضع متصفة دائما بالعدم فيما بعد ذلك الان يعنى لو كان امتناع
بقاء الوضع بعد ان الحدوث ذاتيا لماهية الوضع لكان ماهية الوضع متصفة
دائما بعدم العدم الذى بعد ان الحدوث لان مقتضى ماهية الشىء لا ينفك عن
ذلك الشىء كما بين فى محله وليس كذلك اى ليس ماهية الوضع متصفة دائما
بالعدم الذى بعد ان الحدوث لانه اى لان ذلك الوضع فى ان الوجود والحدو

غير متصف بذلك العدم الذي بعد آنه الحدوث وهو ظ منه الملخص كلام
المصنف في الرد على صاحب القبل وقد كان في ذيل هذه الكلمات كلمات
اخرى اوردناها في شرحنا الاول ولكن لما تتبعت في هذا الزمان اطلعت
على نسخ كثيرة ولم اجد فيها تلك الكلمات الاخرى وايضا اطلعت
على الشرح الذي كتبه الشيخ الكامل ولم اجد فيه تلك الكلمات راسا
اعني لا اوليها ولا اخريها فاوردت في هذا الشرح اوليها وتركت اخريها
علما لانه في اخريها زيادة تطويل يورث للكلال والملال وقد ظهر من مجموع النسخ
التي فيها تلك الكلمات والتي لم يكن فيها ملخص الشبهة والاشكالات
الواردة على بيان علة ايجاد الحوادث في الحكمة الرسمية وزوالها بعد
ما كانت موجودة وها انا ارجع الى ما هو عبارة الحاشية باتفاق
النسخ وهو قوله رحمه الله تعالى فلا مخلص عن تلك الشبهة والشكوك
بحيث يرتضي به العقول السليمة والطبايع المستقيمة النافذة في تحقيق
الحقائق لما عرفت من ابطال المص الاجوبة التي اجابوا بها في رد تلك
الشبهة ولا تخلص عنها الا بما حققناه من حال الحوادث الكونية انها
اي جميع الحوادث ترجع الى امر واحد مستمر لا تبدل فيه قال الش وذلك
الامر الواحد المستمر شان واحد من شيون العلة الاولى وذلك الشان
الواحد محيط لجميع الشيون المتعاقبة احاطة الكل باجزائه كما في المتن انتهى
كلام الش ولك ان تقول انه ذلك الامر الواحد المستمر من الازل الى
الابد هو ذات الحق تعالى شانه ومعنى رجوع جميع الحوادث الكونية
انها من حيث المجموع شان واحد من شيونه محيط لجميع الشيون المتعاقبة
تعاقبا بالنسبة الى الزمانيات فجميع الحوادث الكونية شان واحد من
شيونه تعالى لكن يفرض فيه اي في ذلك الشان الواحد في ذلك
الامر الواحد الذي هو ذات الله تعالى شانه متكثرة تكثرا حاصلا

بحسب

بحسب الفرض والا الاكثر فيه بحسب الحقيقة متغيرة تلك الامور ايضا تغيرا
حاصلا بالحقيقة اي بحسب الفرض ايضا لا بحسب الحقيقة متبدلة ايضا تلك
الامور تبدلا حاصلا لها بحسب النسب الواقعة منها اي بين تلك
الامور كالتقدم والتأخر والقرب والبعد وغيرها من حيث المقارنة
وعدمها اي من حيث مقارنتها بالزمانيات وعدم المقارنة بالزمانيات
من حيث حضورها لديها ومن حيث غيبوبتها بالنسبة اليها والا لا تبدل
فيها من حيث ذاتها ولا بالنسبة الى المبادي العالية والى هذا المعنى
اشار بقوله وتلك النسبة الواقعة بينها معلولة لذات الامر الواحد
الى دفعة واحدة لا بطريق التبدل والتغير بالتدريج كما سمعت من امرار
الخشبة الملونة بالالوان الكثيرة في محاذات الذرة كما فصل الكلام فيه
اي في جميع هذه المذكورات في المتن تفصيلا يسمن ويغني من جوع حيث
قال في مبحث من مباحث المتن المعلول ليس مباينا لذات العلة
ولا هو لذاته امرا مستقلا بل هو بذاته كاين لذات العلة بمعنى انه شان
من شيونها ووجه من وجوهه وحيثية من حيثياته الى غير ذلك من الاعتبارات
اللايقة بها انتهى كلامه ثم قال في مبحث اخر من المتن فالمعلول اذ ليس الا اعتبارا
محضا فان اعتبر من حيث نسبته الى العلة وجعل الفاعل الذي انتسب اليها كان له
خصوص وجود ولو اعتبر ذاته مستقلا كان معدوما بل ممتنعا انتهى كلامه ايضا
ثم ازداد في بيان هذا المعنى وشبه نسبة المعلول الى العلة بنسبة الموج
الى البحر وبنسبة الثوب الى القطن وشبه المعلول بالمحسوس اسما ما وعيناه
بيان نسبة المعلول الى العلة ثم قال في مبحث اخر من المتن فزوال المعلول
بالحقيقة ظهور العلة بظهور اخر وتجليها بوجه شبيه مغاير للوجه الاول انتهى
كلامه والمراد بظهور العلة بظهور اخر وتجليها بوجه مغاير للوجه الاول انما
هو بالنسبة الى الزمانيات واما بالنسبة الى ذات العلة تعالى شانه

وكذا بالنسبة الى المبادى العالية فلا زوال للمعلول ولا الطور للعلة
بطور اخر كما يتوهم من تشبيه الامتداد الزمانى مع جميع الحوادث الكائنة
فيه بالخشبة الممتدة المتلونة الاجزاء بالالوان المختلفة ومرور نملة فى محاذاة
ذرع او نحوها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع تلك الاجزاء المتلونة دفعة
واحدة وفى محاذاة ما هو واسع الحدقة بحيث لا يمكن الاحاطة به بجميع ما نزع
تلك الاجزاء دفعة واحدة ثم تنادى فى حكم الزمانيات فى ادراك حدوث
الحوادث الكائنة وفى زوالها بطريق التعاقب والتدريج حكم تلك
الذرع حكم واسع الحدقة بحيث يحيط رؤيته جميع تلك الاجزاء دفعة واحدة
حكم المبادى العالية فتفطن واعلم ان التصديق بمثل هذه التحقيقات والاطمئنان
فيها يحتاج الى لطف قريحة بل الى قريحة خارجة عن فراج اهل العلوم الرسمية
عالية على مراتب طبايع اهل الجدال معرضة عن تضييع الاوقات بالاشتغال
بالقيل والقال فليطلب الطالب درك ما فى هذا الكتاب لنفسه فطرة
اخرى وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من عباده فكل ميسر لما خلق له
فليرجع الى ما كنا بصدده قال فى المتن ومنها اى ومن تلك الاسرار
والانوار سر النسخ قال فى الحواشى قوله سر النسخ اى الحكمة والفائدة المطلوبة
من النسخ مراعاة المصالح التى هى اى تلك مقتضى خصوصات الازمنة اى
مقتضى الازمنة الخاصة لحكمة النسخ مراعاة مقتضى خصوصيات الازمنة
وما يقارنها اى ومراعاة مقتضى ما يقارن خصوصيات الازمنة من
الاستعدادات بيان لما يقارن خصوصيات الازمنة فيما كانت
الازمنة المتقدمة على زمان نزول اية تحريم الخمر وكانت استعدادات
اهل تلك الامم من الازمنة مقتضية لحلية الخمر حلالا كان الخمر فى تلك الازمنة
رعاية لمقتضى تلك الازمنة ولمقتضى تلك الاستعدادات ثم لما جاء
زمان نزول الاية الكريمة والازمنة التى بعد زمان نزولها واستعدادات

اهل

اهل تلك الازمنة مقتضية لحرمته صار حراما رعاية لمقتضى تلك الازمنة
ولمقتضى استعدادات اهل تلك الازمنة وقس على هذا حكمة نسخ سائر
الايات والاحاديث والاحكام التى نسخت بعد ما كانت معمولا بها
قال فى المتن وحقيقته بالرفع على انه عطف على سر النسخ لكن بحذف المضاف
اى ومنها معرفة حقيقة النسخ اى معرفة حقيقته وماهيته ما هى قال فى الحواشى
هى اى حقيقة النسخ وماهيته مقارنة بعض الحدود المفروضة فى الحكم التشريعى
المستمر بالحدود اى بعض الحدود المفروضة فى الحكم الايجادى المستمر وسيظهر لك
معنى الحكم التشريعى ومعنى الحكم الايجادى ومعنى مقارنة بعض حدود هذا ببعض
حدود ذلك ان شاء الله تعالى قال فى المتن وانه ليس فيه ما يتوهم
نقضا هذا ايضا عطف على سر النسخ لكن بحذف المضاف اى ومنها معرفة ان
النسخ ليس فيه ما يتوهم نقضا بالضاد المعجمة اى مناقضة او تناقضها كما يظهر
مما قال فى الحواشى موهوما اى نقضا فى الاحكام الالهية كما يختلج الاوهام
العالية من ان الحكم بحرمة الشئ يناقض الحكم بحليته كما ان الحكم بوجوده اى بوجود
الشئ يناقض الحكم بعدمه قال فى المتن او نقصا بالصاد المهملة اى او نقصانا
عطف على نقضا وكونه بالصاد المهملة يظهر مما قال فى الحواشى كما يتوهم بعض
الوهماء من ان الحكم بحلية الشئ والحكم بحرمته متناقضان فصدق احدهما
مستلزم لكذب الاخر وبالعكس كما ثبت ان التناقض فيلزم من التناقض
بينهما الجهل على الحاكم اولا اى فى الحكم الاول لو كان الكاذبة هو الحكم الاول
او اخرا لو كان الكاذب هو الحكم الثانى وعلى التقديرين يلزم الجهل
فى الحاكم واى نقص اكبر من الجهل سيما هو الشارع جل جنابه عما يشينه
ضرورة ان احد الحكمين كاذب قوله ضرورة آه تعليل لقوله يلزم الجهل على
الحاكم اولا واخرا فتدبر ويقرب من هذا اى مما يتوهم بعض الوهماء ان النسخ
يستلزم التناقض ما ينقل عن بعض التابعين بالنون ثم الباء الوحدانى

التحتاني ثم النبع بمعنى جريان الماء من الينبوع اي فم العين فالمعنى ما نقل
عن بعض الراسخين الماهرين في سلوك مسلك التحقيق ثم اشار
الى بيان ما نقل عن ذلك البعض بقوله فمن استشكاله اي من استشكال ذلك
البعض حكم الفقهاء بنجاسة الخمر عينية مع اباحتها في الاديان السالفة
مع انه كان الخمر مباحا اي في اديان الانبياء المتقدمين على نبينا عليه السلام
وعليهم وحتى في اوايل دين نبينا عليه الصلوة والسلام وذلك اي الاستشكال
وهم محض بعيد عمن امثاله اي عمن هو مثله في الينبوع في سلوك مسلك
التحقيق ثم اشار الى بيان ذلك الاستشكال وهم محض لا يناسب
صدوره عمن امثاله من التابعين بقوله فان معنى النجاسة العينية
في اصطلاحات الفقهاء لا ينافي تقييدها اي تقييد تلك النجاسة
بالزمان كما توهم ذلك البعض فان صورة استشكاله انه بمعنى كون الشيء نجس
نجاسة عينية ان النجاسة مقتضى ذلك الشيء ومقتضى ذات الشيء
لا يمكن مفارقته وانفكاكه عن ذلك الشيء فلا يمكن كون الخمر نجسا نجاسة
عينية في زمان وهو زمان نبينا عليه الصلوة والسلام وطاهرا في زمان اخر
وهو زمان الانبياء المتقدمين عليهم السلام فرد المص ذلك الاشكال
بان كون الشيء نجس العين في اصطلاح الفقهاء وكون نجاسة الخمر وامثالها
لا يقتضي امتناع انفكاك النجاسة عنه في زمان اذ ليس معناها اي معنى
النجاسة العينية الفقهاء انها اي ان النجاسة مقتضى ذات الخمر مثلا
حتى يرد الاشكال بان مقتضى ذات الشيء لا يمكن ان ينفك عن ذلك
الشيء فاذا كان الخمر نجس نجاسة عينية كيف يمكن ان يكون طاهرا مباحا
في اديان الانبياء السالفة كيف اي كيف يمكن ان يكون معناها انها
مقتضى ذات الخمر والحال ان الاحكام الشرعية جميعها وحقيقة اي ثابتة
من وضع الشارع ومن اعتباره ان الشيء الفلاني نجس والشيء الفلاني

طاهر

طاهر مثلا لا عن اقتضاء ذوات الاشياء تلك الاحكام فان يجوز تبدل
الاحكام الشرعية بتبدل الاديان والملل المختلفة بحسب اختلاف الازمنة
والاستعدادات لا ما تحصل رد المص على ذلك الاشكال انه ليس معنى
كون الخمر نجسا نجاسة عينية عند الفقهاء ان النجاسة لازم ذات الخمر و
مقتضاها بل معناها اي معنى نجاسة الخمر نجاسة عينية كونها اي كون الخمر
نجسا نجاسة شرعية اعتبرها الشارع ما دامت حقيقتها الخمرية باقية
على خمريتها في دين نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ولا ينفك عنها حكم النجاسة
بحكم الشرع الى ان يستحيل صورتها النوعية الخمرية الى الخل اي الى الصورة
النوعية الخلية فتنتفي الحقيقة الخمرية بزوال صورتها النوعية الخمرية وحدوث
الصورة النوعية الخلية اي وبحدوث الصورة النوعية الخلية لانه عطف
على لفظ زوال في قوله بزوال صورتها النوعية فهذا مبتدا اي اشكال
ذلك التابع ما قررناه لك ذلك في مثله امر عجيب والعجب منه اي
من كلام هذا التابع في كونه ومما مضى ما تكلف بعض من تلاه اي بعض
من جاء بعد ذلك التابع وتكلف للتفصي عن هذا الوهم الذي تخيلاه
وفي بعض النسخ تخيلوه اشكالا عظيما حقيقيا بان يشمر عن ساق الجد
والاجتهاد في دفعه فقال ذلك البعض المتكلف للتفصي ان الخاتم اي خاتم
النبيين عليه وعليهم الصلوة والسلام كان هو الواقف اي المطلع على حقايق
جميع الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر لا غيره من الانبياء عليهم السلام
وهو المستجاب في دعائه اي في الدعاء بقوله اللهم ارني الاشياء كلها كما هي
لا غيره ولذلك اي لاجل انه الواقف على حقايق جميع الاشياء كلها لا غيره ظهر
عليه الصلوة والسلام ما خفي على من قبله من الانبياء وقوله من حرمتها بعينها بيان
لما خفي على من قبله من الانبياء فكيف يحصل جواب هذا المتكلف انه معنى كون الخمر نجس
نجاسة عينية ان ذاتها مقتضية للنجاسة ولم ينفك النجاسة عنها ابدا و

لكن كونها بهذه المثابة كان مخفيا عن الانبياء السالفة فلذلك لم يحكموا
بنجاستها وحرمتها ثم اظهر الله على سيدنا الخاتم فحكم بحرمتها ونجاستها
ولا يخفى على المتامل ما في هذا الجواب من المفاسد فلهذا قال المص وهذا
العذر الذي اعتذر به المتخلف اشد من الجرم الذي توهمه من استشكل
حكم الفقهاء بنجاسة عينية ووجه كون هذا العذر اشد من ذلك الجرم
انه يلزم من هذا العذر الاعتقاد بكون النجاسة من مقتضيات ماهية الخمر ويلزم
منه جهل جميع الانبياء بحرمتها ونجاستها حتى يلزم منه جهل نبينا بها اولا
وزمان نزول اية الحرمة وايضا يلزم منه تجويز الانبياء من اول بعثتهم الى
رحلتهم من الدنيا ارتكاب اممهم شربات هو نجس نجاسة عينية ويلزم منه
جواز ارتكاب الانبياء بنفسهم شربها وقد بين الش رحمه الله مفسدة اوفى
لهذا العذر اشد من المفاسد التي ذكرناها حيث قال وانت خبير بان تعيين
الاحكام الشرعية في زمان كل نبي ليس الا من عند الله مع خفاء بعض الاحكام
على بعض الانبياء يستلزم خفاء تلك الاحكام على الله تعالى عن ذلك علوا
كبيرا انتهى كلام الش ولكن فيه ما فيه وملخص الكلام في هذا المقام
ان استشكال هذا التابع وما تكلف للتفصي عنه هذا التابع ليس بشيء مع انهما
يستلزمان ما سمعته من المفاسد فالصواب ما صرح به الش من بيان
معنى كون الخمر نجسا نجاسة عينية لا ما توهمه التابع والتابع فالحق ان الاحكام
الشرعية الوضعية تتبدل بتبدل الملل والاديان وتتغير على حسب المصالح
المصلحة بحسب خصوصيات الازمنة واستعدادات الامم فلا تناقض
ولا منافاة في كون بعض الاشياء كالخمر مثلا طاهرا مباحا في شريعة بعض
الانبياء ونجسا وحراما في شريعة بعض اخر من الانبياء عليهم السلام وفي قوله تعالى
ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها اشعار ظاهر بهذا المعنى
فلا تتبع اوهام المتوهمين ولا تكلفات المتكلفين والى ذلك كله اشار

المص رحمه

المص رحمه الله تعالى بقوله وانت بما فصلناه لك من بيان معنى نجاسة
الخمر نجاسة عينية واقف اي مطلع على جلية الحال وعلى عدم ورود ذلك
الاشكال وعلى دفع المفاسد التي يلزمها تلك الاقوال سوفق المعنى
المتعال وهو المفيض الموفق بكل خير وكمال ثم استدل على انه ليس في تبدل
بعض الاحكام ولا في نسخ بعض الايات نقضا ولا نقصا حيث **قال** في المتن
فان الحكم التدويني اي الحكم التشريعي الذي صدر عن المبدا الفياض بواسطة
الملك والانبياء والورثة يحاذي الحكم التكويني الحكم الايجادي الذي صدر
عن الحق تبارك وتعالى بدون هذه الوسائط بل انما هي بالعقول الذي
المعبر عنه بكن وسيجيء لهذا الكلام زيادة تفصيل في الحواشي ان شاء الله تعالى
وغرض الماتن من هذا الكلام الاستدلال على انه لا نقض في نسخ حكم تشريعي بحكم
تشريعي اخر جاء بعد الحكم الاول مخالفا كالحكم بنجاسة الخمر وحرمتها في دين نبينا
عليه الصلوة والسلام بعدما كانت محكوما عليها بالحلية والطهارة في دين الانبياء
المتقدمين صلوات الله عليهم اجمعين لان الحكم التشريعي يحاذي الحكم الايجادي
ولا يتبدل ولا يتغير شيء من الاحكام الايجادية بحكم اخر ولا ينسخ منها واحد
واحدا اذ التبدل والتغير والنسخ فرع التعاقب بالقبلية والبعدية
والتقدم والتاخير ولا يتصور شيء من ذلك في الاحكام الايجادية اذ كلها
كائنة بالتكوين الازلي معا دفعة واحدة بلا تقدم ولا تاخر فلا يتبدل
ولا يتغير واحد منها بواحد ولا ينسخ واحد منها واحدا اذ لم يجئ هناك حكم
بعد حكم حتى يكون البعد ناسخا للقبل والقبل منسوخا بالبعد اذ لا قبلية
ولا بعدية هناك كما عرفت بل القبلية والبعدية انما هي بالنسبة الى
الداخلين تحت ضبطة الزمان العاجزين عن الاحاطة بجميع احكام
الكون دفعة واحدة كنحو الذرة المعوق عن ادراك جميع تلك الاكوان

والى هذا المعنى اشار المص رحمه الله بقوله وكانه التعاقب هناك
اى فى الامتداد الزمانى مع جميع ما يقارنه من الحوادث الكائنة فيه المشابه
بالخط الممتد المتلون بالالوان المختلفة المرور فى محاذاة الذرع وما هو
فى نظر المحجوبين فى مطمورة الزمان العاجز عن المعرفة بجميع احوال الاكوان
دفعة واحدة الملاحظين اياها شيئا فشيئا من مضيق كرة الحال
اى من الزمان الحال المشبه بالكرة لضيقه ونعم التشبيه هذا فكذا
الحال هنا اى فيما نحن بصدده من كون الحكم السابق منسوخا بالحكم
اللاحق ومن زوال الحلية والطهارة السابقة فى الخمر مثلا بحدوث
الحرمة والنجاسة اللاحقة فان هذه الحال ايضا انما هى بالنسبة
الى المحجوبين فى مطمورة الزمان واما بالنسبة الى الملأ الاعلى
فلا سابق ولا لاحق ولا حادث ولا زائل ولا ناسخ ولا منسوخ
كما اشار اليه بقوله لا تغير ولا انتقال الا فى نظر من تغير عليه الماضى
والحال والاستقبال قال فى الحواشى فى تفسير ما فى المتن من قوله فان
الحكم التدوينى اى الحكم التشريعى سماه اى سمى الماتن الحكم التشريعى بذلك
بالحكم التدوينى لكونه مدونا كلف الناس بالتدين به وفى بعض النسخ
بالتدين به بالياء دون الواو والمآل واحد قال فى الحواشى فى تفسير
ما فى المتن من قوله يحاذى الحكم التكوينى اى يحاذى الحكم الايجادى اى يحاذى
الحكم الذى اوجد الله تعالى بلا واسطة من الوسائط والحكم بالجملة الوجود وانما سمى
تكوينيا اما لكونه ناشئا من القول الذاتى المعبر عنه بكن كما ستعرف
واما لكونه حكما كائنا ثابتا مقررا مستمرا من الازل الى الابد فالتنوين
للتاكيد فى الكون والثبوت وبالتفعيل قد يجئ للتاكيد فى اصل الفعل
كما بين فى كتب الصرف والحكم الاول والحكم التشريعى المسمى بالتدوينى

انما عبر عنه

انما عبر عنه بالاول لكونه اولا فى الذكر واولا فى الاول بحسب الذات
هو الحكم الايجادى المسمى بالتكوينى كما لا يخفى عند المحققين بل نشأ من الكلام
الذى هو صفة حقيقية من صفاته تعالى كما بين فى علم الكلام منشئيه تلك
الصفة من المفارقة بين العلم والارادة فى هذا الكلام ايماء لطيف
الى انه هذا الحكم صادر من الحكم بالوسائط فتدبر الحكم الثانى اما الحكم التكوينى
ايضا عند المحققين ناشئ من القول الذاتى المعبر عنه بكن كما قال الله تعالى
انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وفى هذا الكلام اشارة
الى انه هذا الحكم ناشئ عن ذات الحق بلا واسطة شئ فتدبر والحكم التكوينى القولى
اى المنسوب الى القول الذاتى المعبر عنه بكن وانما قيد بالقول مع
انه ليس الا قوليا كما اشار بقوله الحكم التكوينى ناشئ من القول الذاتى المعبر
بكن فالتقييد بالقول هنا ليس الا تصريحا بكونه ناشئا من القول الذاتى الكونى
كالعلة لقوله واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا ممتنع التخلف عنه عقلا
اى لا يمكن امكانا عقليا ان يقع التخلف عنه كعدم امكان تخلف الحرق
من النار كما هو مقتضى قوله تعالى كن فيكون وقد تقرر فى الكتب الكلامية
بل فى الكتب الحكمية الالهية ايضا انه حصول المراد واجب وجوبا عقليا عند
تعلق ارادته تعالى به وقد سمى بعض المحققين من الصوفية الحكم التكوينى بالحكم
الارادى والحكم التدوينى الكلامى اى المنسوب الى الكلام هو صفة منشئيه
من المفارقة الغيبية بين العلم والارادة وانما قيد بالكلامى مع انه ليس
الا كلاميا كما عرفت انفا تصريحا بكونه غير ذاتى ليترتب عليه انه ليس
واجب الاطاعة وجوبا ذاتيا بل انما هو واجب الاطاعة وجوبا وضعيا
شرعيا ممتنع التخلف عنه شرعا اى امتناعا شرعيا لا عقليا اذ يمكن التخلف
عنه عقلا بل كثيرا ما يقع التخلف عنه وامتناع التخلف الشرعى انما هو بمعنى انه

الشرع يمنع التخلف عنه ويحكم بوجوبه كما ان العقل يمنع التخلف اى تخلف الحكم
عن الاول الذى هو الحكم التكوينى ويحكم بامتناعه اى بامتناع التخلف عنه
فافهم اى افهم معنى وجوب وقوع المراد ومعنى امتناع تخلفه وقوعه فى الكون
فانهما ليسا بمعنى واحد كما عرفت قال فى المتن تذكرة فى بيان ظهور الحقيقة
الحقيقة الواحدة الحقيقة الانسانية مثلا فى القوة الباصرة بصورة متكثرة يكتنف
كل واحد من تلك الصور بعوارض معينة مشخصة لتلك الصورة كصورة
زيد وعمرو وبكر فان كل واحد منها تدرك بالقوة البصرية بالشرائط المعتبرة
فى الرؤية ايضا فى بيان ظهور تلك الحقيقة بعينها فى الحاسة المسماة بالحس
المشترك بصورة مشابهة لتلك الصورة المرئية لكن بلا اعتبار تلك
الشرائط وايضا فى بيان ظهور تلك الصورة الحقيقة فى القوة العاقلة المسماة
بالنفس بصورة كلية هى المفهوم الكلى وتلك الحقيقة من حيث ظهورها للقوة
البصرية والحس المشترك قابلة للتكثر فيها كما عرفت فى صورة زيد وعمرو
وبكر واما من حيث ظهورها فى القوة العاقلة فلا تكثر فى ذاتها بل هى
مفهوم كلى وحدانى لكن مشترك بين جميع تلك الصور المذكورة المدركة بالقوة
الباصرة وبالحس المشترك بمعنى انها تصدق فى الخارج على جميع تلك
الصور ويحمل عليها هو هو فنقول زيد انسان وعمرو انسان الى جميع
ذلك اشار بقوله ليست الحقيقة الواحدة الحقيقة الانسانية مثلا
تظهر على البصر اى على الحاسة المدركة للاضواء والالوان وغيرها من
المبصرات يعنى ان الحقيقة الانسانية مثلا تظهر على الحاسة الباصرة
بالصورة المعينة المكتنفة بالعوارض المادية كالصورة الشخصية
الانسانية نحو زيد وعمرو وبكر بشرط حضور المادة هناك وبشرط
ملازمة وضع معين من محاذاة وقرب وعدم حجاب بين الرائى والمرئى

الى

الى غير ذلك من الشرائط المعتبرة فى الرؤية ومن اى تلك الحقيقة بعينها
تظهر فى الحس المشترك بصورة تشابهها اى تشابه الصورة المرئية
لكن من غير تلك الشرائط ومن اى تلك الحقيقة فى الحالتين اى فى حالة
كونها مبصرة وفى حالة كونها متخيلة فى الحس المشترك تقبل التكثير اى
متصفة بالكثرة بحسب الاشخاص التى هى فى هاتين الحالتين عبارة عنها
كصورة زيد وعمرو وبكر لان المرئى والمتخيل فى الحس المشترك انما هى تلك
الاشخاص ثم تظهر تلك الحقيقة فى العقل بصورة عقلية كلية وحدانية
بحيث لا يقبل تلك الصورة العقلية التكثر فى ذاتها لما تقرر عندهم
ان ماهية الانسان وامثاله من حيث انها فى الذهن مفهوم كلى وحدانى
ليس فيه تكثر بل التكثر انما هو فى ماصدقاتها وقد نرى المصرح بهذا المعنى
اى فى كونه مفهوما وحدانيا ليس فيه تكثر بعينه وتصير الافراد المتكثرة فى
الصورة المبصرة والصورة المتخيلة فى الحس المشترك متحدة فى الصورة العقلية
وهذا ما نقل عن افلاطون من الحكماء ومن القدماء من انه ان الخيال يكثر الواحد
ويشير العقل ببساطته يوحد الكثير وارادوا بالخيال القوة الجسمانية
المسماة بالحس المشترك انما قلت ببساطته لما صرح به الشيخ فى الشفاء
وفى سائر تصانيفه لان ذات العالم كلما كان ابعد من المادة كان علمه ابسط
واجمل فان التكثر والتفصيل انما هما بسبب المادة واستعداداتها
وعوارضها فعلى هذا ابسط العلوم واجملها علم الاول تعالى ثم العقول
ثم علم النفوس المجردة ثم علم القوى الجسمانية كذا افاد الشارح رحمه الله
ثم الصورة العقلية متفاوتة فى قبول الكثرة والتعدد فان صور الانواع
من حيث خصوص نوعيتها متكثرة متعددة بحسب تكثر حقائق الانواع
وتعددها وانت خبير بانه لا يخفى ما بين قوله ثم الصور العقلية متفاوتة

في قبول الكثرة وبين فعله ثم تظهر تلك الحقيقة في العقل بحيث لا تقبل التكثر
من التخالف والتنافي ولكن دفعه بالتكلفات التي ارتكبها لا يخلو عن السماجة
والركاكة ولكن المراد واضح فتفطن ومن حيث صورتها المشتركة
بينها واحدة وهكذا حال الانواع الاضافية باعتبار الاجناس باعتبار الى
ان ينتهي الى جنس الاجناس الذي يقال له الجنس العالي فيتحد في صورته جميع
انواعه ولكن يمتاز ذلك الجنس العالي عن جنس عالي اخر يقابله في كونه
عاليا مثله في العلو وكل واحد منهما من مقولة اخرى ليس شيء منهما مندرجا تحت
الاخر والاجناس العالية عندهم على ما قرر في موضعه عشرة واحد منها
من مقولة الجوهر والتسعة الباقية من مقولة العرض وتعالى المجموع المقولات
العشرة وان اعتبر من المفهومات اي مفهوم يشمل جميع الحقائق والاعتبارات
اي جميع الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية اتحد الكل اي جميع الماهيات
في صورة العقلية ومفهومه كالشيء اي كالصورة الحاصلة من الشيء في
العقل وكالممكن اي كالصورة الحاصلة في الذهن من الممكن العام مثلا
قال في الحواشي وجه عنونته به اي وجه عنونته هذا المبحث بالتذكرة ظاهر
اذ المذكور في هذا المبحث قد تقرر وتحقق في المنطق وفي العلوم العقلية فكأنه
مخزون الكل حاضر المعرفة في العلوم بحيث لا يحتاج في احضاره في العقل
الا الى التذكر ومن ههنا شرع في الاشارة الى تحقيق المعاد وتفصيل بعض
احواله يعني ان هذا التذكر كالمقدمة للشروع في بيان تحقيق المعاد وتفصيل
بعض احواله قال في المتن تبصرة سيجيء في الحواشي وجه عنونته هذا المبحث بالتبصرة
فاذا تذكرت ذلك اي ما ذكر في الفصل السابق المعنون بالتذكرة
من ظهور الحقيقة المعينة في الحس البصري بطريق كذا وفي الحس المشترك ايضا بذلك
الطريق بدون شرائط الابصار وفي العقل ايضا بطريق اخر غير طريقي

الرؤية

الرؤية والتخيل يعني اذا تذكرت هذه المذكورات فتحدس اي فتعرف
معرفة حدسية غير محتاجة الى الاستدلال بمعونة ما سمعت في التذكرة
من تلك المذكورات ان الصورة التي تظهر الحقيقة فيها ولو كانت
صورة عقلية وحدانية تتجدد فيه الاشخاص المتكثرة والانواع المتعددة
كما عرفت في التذكرة عن الحقيقة الواحدة المطلقة لان الحقيقة المطلقة
سارحة عن تلك الصورة مباينة لها لان كل واحدة من تلك الصور تغايره
بالذات الصورة الاخرى مع ان الحقيقة الظاهرة فيها واحدة بالذات كالحقيقة
الانسانية الظاهرة في الصور المتغايرة كصورة زيد وعمرو وبكر بلا تغاير
في ذات تلك الحقيقة فالصور التي تظهر وتتجلى الحقيقة فيها ليست عين الحقيقة
بل هي اي بل تلك الصور ملابسها اي ملابس الحقيقة ومظاهرها ومجاليها
ومحالها اي محال الحقيقة باختلاف المشاعر والمدارك لا يخفى ان قوله الحقيقة
ولو عقلية غير الحقيقة في محل النصب على انه مفعول تحدس وعلم ان المتبادر الى الذهن
من قول المص ولو عقلية انه رحمه الله تعالى ذاهب الى مذهب من قال ان المرتسم
في الذهن انما هو اشباح الاشياء لا حقيقتها فتدبر ثم ان تلك الحقيقة يعني ثم
تحدس بمعونة ما سمعت في التذكرة ان تلك الحقيقة مع وحدتها الذاتية
قد تظهر في صورة متكثرة متخالفة الحكم كصور الاشخاص للحقيقة النوعية الانسانية
مثلا في الحس المشترك كصورة زيد وعمرو وبكر وقد تظهر تلك الحقيقة مع وحدتها
الذاتية في صورة واحدة كصورة العقلية مثل صورة النوع والجنس وكما
ان المختلفين اي وتحدس ايضا انه كما ان الحقيقتين المختلفين في الصورة
في موطن كحقيقة العلم وحقيقة اللبن فانهما مختلفان في الصورة في موطن
هو موطن اليقظة فان صورة العلم في هذا الموطن صورة عرضية غير مرئية
وصورة اللبن في هذا الموطن صورة جوهرية مرئية وقوله وقد يتحدان فيه
اي في الصورة في موطن اخر خبر ان في قوله وكما ان المختلفين في الصورة في موطن

يعني كما ان الحقيقتين المتلبستين في الصورة في موطن قد يتحدان معا بعينها فيها
اي في الصورة في موطن آخر كموطن الرؤيا للعلم واللبن فان لهما في هذا
الموطن صورة واحدة هي الصورة اللبنية كذا قيل وفيه نظر لان الصورة
اللبنية في موطن الرؤيا انما هي صورة العلم فقط فكيف يصح انه يقال
انهما اتحدا في صورة واحدة هي الصورة اللبنية فتدبر فيه وقوله فقد ينعكس
الصورتان في الموطنين عطف على قوله قد يتحدان يعني كما ان المتلبستين في
الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر فكذلك قد ينعكس الصورتان
عليهما في موطن آخر ولما كان تمام التعاكس باعتبار الموطنين قال المص
في الموطنين فقصر الكلام فتفطن ثم اراد انه يشير الى تفسير قوله كما ان المتلبستين
الى آخر الكلام فقال اعني انه يظهر احدهما اي احدى الحقيقتين المتلبستين
بصورة خاصة في موطن خاص كموطن اليقظة ويظهر الحقيقة الاخرى بصورة
اخرى في ذلك الموطن الذي هو موطن اليقظة مثلا للفرح والبكاء فان
كل واحد منهما يظهر في هذا الموطن بصورة مغايرة لصورة الآخر كما قال الشيخ
هذا اشارة الى تفسير قوله كما ان المتلبسين في الصورة في موطن وقوله ثم يظهر له
الحقيقتان اللتان كانت لكل واحدة منهما صورة خاصة في الموطن الخاص
الذي هو موطن اليقظة مثلا في موطن آخر كموطن الرؤيا على عكس الصورتين
فيظهر هذه الحقيقة بالصورة التي كانت تلك الصورة للاخرى اي الحقيقة
الاخرى وتظهر الحقيقة الاخرى بالصورة التي كانت تلك الصورة بهذه
الحقيقة الاولى كالفرح الظاهر في الرؤيا بصورة البكاء اي بالصورة التي كانت
للبكاء في اليقظة وكالبكاء الظاهر في الرؤيا بصورة الفرح اي بالصورة التي كانت
للفرح في اليقظة فان لكل واحد من الفرح والبكاء صورة خاصة في اليقظة
وهي بعينها صورتهما في موطن الرؤيا لكن على التعاكس بمعنى انه الصورة
التي كانت في اليقظة للفرح تكون في الرؤيا للبكاء والصورة التي كانت

في اليقظة

في اليقظة للبكاء تكون في الرؤيا للفرح الى غير ذلك من الامور المعلومة لمن له مهارة
في علم التعبير كما هو المشهور في كتبه وقال الشيخ اسباب تخصص تلك الصورة
بتلك المواطن يعني بسبب تخصص العلم مثلا في موطن اليقظة بالصورة
المعنوية الغير المرئية والرضعة القائمة بالغير في موطن الرؤيا بالصورة الجوهرية
المرئية اللبنية الى غير ذلك من امثاله خفي غير ظاهر لا يعلمها الا واحد بعد واحد
من الاولياء فاتقن ذلك المذكور في هذا البحث فانه مدرك غير المثال
اي نادر المثال قال في الحواشي وجه العنونة اي وجه عنونة هذا البحث به اي
بالتبصرة ظاهر مما سبق في نظائره حيث قال فيما سبق لما كان في هذا
البحث افاده ما لم يتبين في العلوم المتداولة وسمه بالتبصرة وههنا
ايضا كذلك فلذلك وسمه بالتبصرة ومحصل هذا التبصرة مطلبان
المطلب الاول انه الحقيقة الواحدة في حد ذاتها المطلقة الساذجة
مغايرة لجميع الصور والمظاهر التي تتجلى وتظهر تلك الحقيقة فيها على
المشاعر الظاهرة والباطنة الجسمانية والروحانية مغايرة ذاتية اي
مغايرة من حيث ذاتها يعني مغايرة لتلك الصور والمظاهر لا من
حيث الوجود الخارجي والظهور لان تلك الحقيقة في حد ذاتها قابلة للظهور
بصورة يناسبها الذات وتحليه الاحكام فلو قال احد هذا الله مشيرا
الى شكل مخصوص معين او قال انا الله فان كان مراده بذلك المعنى
انا هذا او انا مظهر من مظاهره فذلك كذلك فلا كفر لانه صادق في مقاله
وان لم يكن مراده كذلك فذلك كفر وزندقة ومطلب الثاني ما اشار اليه
بقوله وانه جميع الصور والمظاهر التي تظهر هي اي الحقيقة بها اي بتلك الصور
متساوية الاقدام بالنسبة اليها اي بالنسبة الى الحقيقة الحقيقة وليس بعضها
اي بعض تلك الصور والمظاهر اولى بها اي بالحقيقة الحقيقة من البعض الآخر
في حد ذاتها يعني ليس للحقيقة الحقيقة بحسب ذاتها زيادة نسبة الى بعض الصور

وكذا ليس شيء من الصور في كونه صورة ومظهرا زيادة نسبة الى الحقيقة على
صورة اخرى وهذا معنى قول الحكماء ان نسبة واجب الوجود الى جميع الممكنات
على السوية ويدعون البداهة في هذا الدعوى ونظيره قول المتفطنين
ان التجلي متساوي بالنسبة الى الافراد فتنبه فتخصيص بعض الصور المظهرية
في بعض التجلي الذاتي المواطن كتخصيص الصورة العرضية للعلم في موطن اليقظة
ليس من مقتضيات الحقيقة العلم لذاتها بل انما تخصيص تلك الصورة
بنصب الصورة على انها مفعول به تخصيص يعني ان المخصص لتلك
الصورة بعينها انما هو احكام المواطن والمشاعر برفع احكام
المواطن على انه فاعل تخصيص هذا مذهب اهل التحقيق ولقد فصل
المص رحمه الله هذا المعنى زيادة تفصيل فقال فالعلم حقيقة واحدة
تظهر حاضرة في الموطن اليقظة بصورة عرضية صفة صورة علم له تعلقه
بصورة عرضية مبني على ما ذهب اليه بعض الحكماء من ان الصور العلمية
قائمة بذهن المدرك قيام الاعراض بمحالها سواء كان المعلوم
عرضا او جوهرا وانما قلنا بعض الحكماء لانه قد ذهب بعضهم الى ان العلم
تابع للمعلوم فان كان المعلوم عرضا كان العلم به ايضا عرضا وان
كان المعلوم جوهرا فالعلم به ايضا جوهر كما بين في موضعه مع دلائل
كل واحد من الفريقين على حقيقة مذهبه فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع
الى حواشي التجريد وقوله محتجبة عن الحس الظاهر اي صفة بعد صفة
الصورة وقوله مدركة بالعقل صفة ثالثة لها وقوله كلية بالنصب
حال من المستكن في مدركة بالعقل وقوله بالوهم جزئية حال بعد حال
من ذلك المستكن يعني ان العلم حال كونها كلية وبالوهم حال كونها جزئية
وهي اي حقيقة العلم بعينها تظهر في موطن الرؤيا بصورة جوهرية اعني
صورة اللبن فان اللبن في موطن الرؤيا هو العلم كما هو المشهور

عند اهل

عند اهل التعبير وكما ان الظاهر على المدارك الباطنة يعني العقل والوهم
في اليقظة حقيقة العلم كذلك الظاهر على المشاعر في الرؤيا حقيقة العلم بلا
تفاوت الا انه اي العلم يتجلى ويظهر في كل موطن بصورة بعينها اي
بعين تلك الصورة له اي للعلم ذلك الموطن فاعقل يعني فانه حاصل
ان العلم حقيقة واحدة ولها في كل موطن من الموطنين المذكورين صورة
مخصوصة ممتازة عن الصورة الاخرى بكونها عرضية في احدهما وجوهرية في
الاخرى والمخصص للصورة المعينة في كل واحد منهما هو خصوصية ذلك الموطن
الذي يظهر حقيقة فيه والى هذا المعنى اشار سيد الطائفة ابو القاسم
جنيد رضي الله عنه بقوله لون الماء لون انائه حين سئل عن المعرفة
بالله وقال بعض الحكماء الاكابر ان مراد الجنيد رضي الله عنه من ذلك القول
انه كما ان الماء لا لون له في حد ذاته قد يتلون بالوان ظروفه كذلك حقيقة
الحق المطلق الواحد جل وعلا ليس لها تعين ولا صورة تحصرها ولا تقيد
في حد ذاتها بل لا اسم ولا نعت ولا صفة من هذه الحيثية بل تعينها
وتصورها واسمها وصفتها وغيرها من الاعتبارات انما هي على اعتبار
من يتجلى له وعلى صورة عقيدته ففي تجليه على الانسان يتصور
بصورة متصف بالصفات الانسانية وهكذا بالنسبة الى سائر الماهيات
ثم ان المحجوب المنغمس في احكام الطبيعة الذي لا يعرف الا بالصور المعهودة
اي المعهودة لذلك المحجوب بالعوائد اي بالمطالب العائدة اليه مرة
بعد اخرى الى الوقت الطبيعة ينكر الحقيقة هذا خبر ان في قوله ان المحجوب يعني
ان المحجوب ينكر الحقيقة عند تبدل الصورة الى الوقتية بصورة اخرى
ولا يعرفها اي لا يعرف الحقيقة لمحوها في ملابسها التي هي
صور المتكثرة والمظاهر المتعددة هذا حال المحجوب لكن العارف
الدراك الذي له نفس قوية بحيث لا يشغلها صورة من الصور

عن ادراك الحقيقة المتلبسة بها فقوله لا يصير مغلوبا لاحكام خصوصيات
المواطن كالبدل لقوله له نفس قوية اي لكن العارف الدراك
الذي لا يصير مغلوبا لاحكام خصوصيات المواطن العارف
كالبدل لقوله له نفس قوية اي لكن العارف الدراك الذي لا يصير مغلوبا
لاحكام خصوصيات المواطن وقوله ولا يحجبها عطف على قوله لا يصير
مغلوبا اي لا يصير ذلك العارف مغلوبا ولا يحجب نفسه حكم موطن
مخصوص عن احكام المواطن الاخر وقوله يعرفها في محل الرفع على انه خبر
لكن اي لكن العارف الدراك الذي له نفس كذا وكذا يعرف
الحقيقة المطلقة في سائر ملابسها التي تقتضيها خصوصيات المواطن
وذلك لان نفس العارف سولمابى الوصف تابعة للتجليات
الاسمائية غير مقيدة ببعض الصور والعقائد بل يعرف الحقيقة
في كل صورة سواء كانت تلك الصورة كريهة مقبولة عقلا او شرعا
والى هذا اشار العارف الكامل المكمل ابو مدين المغربي قدس سره
الوزير بقوله ولا تنكر الباطل في طوره فانه بعض ظهوراته وقد قيل
في تتميم هذا القول فالكون قد تظهر في صورة ينكرها الجاهل في ذاته والى هذا
المعنى اشار المصنف ببيان محصل نزع البشرة بقوله لان جميع الصور
التي تظهر الحقيقة بها متساوية الاقدام بالنسبة اليها وليس بعضها
اولى بها من البعض في حد ذاتها ولما كان هذه النكتة التي هي تحصيل
نزع البشرة حقيقة لكونها مخالفة لما ارتكز اي ارتسم وانطبع وانتقش
في الطباع المالوفة بواسطة كثافة المادة المنغمسة في العوائد المالوفة
مع جلالة شانها اي شان هذه النكتة وكونها اي ومع كونها
مرقاة اي سلما ومعراجا يرتقي بها الى الاطلاع على اسرار غيبية اجمل
المصنف باتقانها واشار الى نباهة شانها بقوله فاتقن في ذلك

فانه

فانه مدرك عزيز المنال قال في المتن تنبيه قال في الحواشي وسمه
اي وسم هذا البحث وعنونه بالتنبيه لكونه اي لكون المسائل التي تذكر
في المبحث معلوما بالقوة القريبة الى الفعل مما سبقه اي من المباحث السابقة
عليه فلا يحتاج في معرفة مسائله بعد تمهيد ما سبق الا الى التنبيه
فلهذا عنونه به قال في المتن كانك فيما قرع سمعك شيء من هذه المقدمات
التي سمعتها في المباحث المتقدمة قد اطلعت على حقيقة الانطباق بين
العوالم التي هي عالم الشهادة بانواعها وعالم الغيب بانواعه
وقد اشار الى بيان كيفية الانطباق بينهما حيث قال في الحواشي
فانها اي العوالم باسرها صور ومظاهر لحقيقة واحدة اي حقيقة
الحقائق كلها بمعنى انطباق العوالم كون جميعها صورا ومظاهر لحقيقة
الحقائق يعني الحقيقة واجب الوجود لما ثبت في القسم الاول من هذا
الكتاب وهو القسم الذي في بيان احوال المبدا من ان الممكنات باسرها
صور لحقيقة الواجب حيث قال شان شيونه الى آخر العبارات
المذكورة هناك يعني انه للعوالم باسرها صور متخالفة لحقيقة الحقائق
اعني الحقيقة واجب الوجود تعالى شانه وتخالفها من جهة تخالف احكام
المواطن التي تستوطنها النفس الناطقة في مدارج صعودها الى الملا
الاعلى في سيرها الشهودي سواء كان على طريق الرؤيا او على طريق
تصفية الباطن والمكاشفة فان بعض النفوس الناطقة الكاملة تتصل
في سيرها الشهودي بعالم المجردات وتشاهد بعض الحقائق بصور
غير الصور التي كانت تشاهدها بها في عالم الماديات بمقتضى احكام
ذلك العالم وقوله ومدارك هبوطها عطف على مدارج صعودها
ولا يخفى عليك المناسبة بين المدارج والصعود والمدارك
والهبوط فان المدارج بمعنى الدرجات فهي مناسبة للصعود وان

المدارك ههنا بمعنى الدركات وهي مناسبة للهبوط وانما قلنا ههنا
لان المدارك المذكور بعده جمع مدرك اسم مكان من الدرك
بمعنى العلم والمعرفة كما لا يخفى اى من جهة تخالف احكام المواطن التي تستوطنها
النفس الناطقة في مدارك هبوطها من العالم الاعلى الى العالم الاسفل
اعني من عالم الارواح والمجردات الى عالم الاجسام والماديات في
سيرها الوجودي اى في سيرها الى الوجود في عالم الملك والشهود و
قوله والمدارك عطف على المواطن في قوله من جهة تخالف احكام المواطن
اى من جملة تخالف احكام المدارك التي هي مقتضى تلك المواطن فان
لكل موطن النفس الناطقة كموطن الاحساس وموطن التخيل وموطن
التوهم وموطن التعقل خاصية بها يظهر وتدرك الحقيقة الواحدة بصورة
مغايرة لصورة موطن اخر فخاصية كل موطن مدرك تدرك الحقيقة فيه
بصورة اخرى وكذا الحال في مراتب موطن واحد فان لكل موطن مراتب
ولكل مرتبة منها مدرك وخاصية تدرك الحقيقة الواحدة فيها بصورة
اخرى قال في المتن بل على حقيقة العوالم عطف بطريق الترقي على قوله
اطلعت على حقيقة الانطباق بين العوالم يعني بل كانك فما قرع سمعك
من هذه المقدمات التي سمعتها في المباحث المتقدمة اطلعت على حقيقة
العوالم وما بينها يعني عرفت من تلك المقدمات ان العوالم عبارة عن
اى شيء وقد اشار الى بيان ما بينها حيث قال في الحواشي فانها اى
ان ما بينه الكل العوالم وحقيقتها انها صور ومظاهر لحقيقة الحقائق يظهر
تلك الصور على النفس الناطقة في مواطنها التي تستوطنها فعلى هذا
لو سئل عن ما مبدأ العالم ما هي فالجواب انها صور الى اخره قال في المتن
بل انكشف عليك عطف بطريق الترقي على قوله اطلعت الاول
كانك فما قرع سمعك من هذه المقدمات انكشف اسرار غامضة

من

من حقيقة المبدأ والمعاد اعلم ان المبدأ لفظ اطلق في مقابلة المعاد يراد
احوال النشأة الدنيوية وبالمعاد احوال النشأة الاخروية ولذلك
قال في الحواشي قوله بل انكشف عليك اسرار غامضة من حقائق المبدأ
فظهوره تبارك وتعالى اى على النفس الناطقة في النشأة الدنيوية في
الكثرات بعطف ظهوره في الكثرة على قوله من حقائق المبدأ عطف
تفسير فالمعنى هذا التحقيق وجود تلك الكثرات المشاهدة والمتخيلة
المعقولة من العوالم سواء كانت مادية او مجردة ليس الا عند النفس
بحسب مواطنها المختلفة فاذا فرض عدم النفس ومواطنها لم يكن شيء
من تلك العوالم فنعم ما نقل عن علي ابن ابي طالب رضي الله عنه
كل ما في الكون وهم او خيال او عكوس في المرايا او ظلال والى هذا اشار في
الحواشي بقوله فان ذلك اى ظهوره في الكثرة يتحصل ويتقوم بالنفس
في مراتبها ولذلك ايضا فسر قول المتن والمعاد بقوله واسرار المعاد
من ظهور الاعمال والاخلاق الظاهرة في النشأة الدنياوية بالصور
الخاصة التي تقتضيها احكام هذه النشأة الدنياوية وفي النشأة الاخروية
بالصور التي تقتضيها احوال تلك النشأة الاخروية كما فصل في الشريعة
الحقة قال في المتن وتيسر عليك اه عطف تفسيري وتفصيلي على قوله
اطلعت على حقيقة الانطباق الى اه وعلى قوله بل انكشف عليك اسرار
بل عطف تفسيري على مضمون القولين فالمعنى يعني وتيسر عليك بمعونة
المقدمات السابقة مشاهدة الواحد الحقيقي تبارك وتعالى في الكثرات
الممكنة من غير شوب ممازجة لذلك الواحد الواجب لعدم الانحاء
الابدي بتلك الكثرات الممكنة اى وحدة وجودها زمانيا او ذاتيا
ممازجة موجود بموجود كممازجة اللبن بالماء مثلا لا انفصال يعني

ومن غير شوب انفصال شيء من ذلك الواحد الحقيقي الى كل واحد من تلك الكثرات
بعينه من غير ان يتجزى ذلك الواحد الى اجزاء عديدة باطبق عدد تلك الممكنات
ويكون في كل واحد منها جزء منه فانه تعالى عن ذلك علوا كبيرا واعلم
انه من هذه الواحد الحقيقي جل شانه في الكثرات من غير شوب الممازجة
والانفصال مذهب المحققين من الصوفية قال الشيخ الكامل قد اعترض
جماعة من العامة الضعفاء العقول على معية الحق الواحد الحقيقي تعالى وتقدس
معية ذاتية بالنسبة الى جميع الممكنات كما هو مذهب المحققين من الصوفية
القائلين بوحدة الوجود ومنهم المص رحمه الله كما صرح به في القسم الاول
من هذا الكتاب حيث قال انه جميع الممكنات شان من شئونه الى اخر كلامه
واعترضهم من وجهين احدهما انه لو كان الواحد مع جميع الممكنات
معية ذاتية يلزم ممازجته وملابسته للقاذورات والاشياء
الخبيثة كفضلات الحيوانات والحشرات ونظائرها واللازم الذي
هو ممازجة وملابسته لتلك الاشياء بديهي البطلان بحيث لا يشك
في بطلانه احد من العقلاء فضلا عن الفضلاء والعلماء واذا كان اللازم
باطلا فالملزوم الذي هو معيته تعالى بالذات بالنسبة الى جميع الممكنات
ايضا باطل لانه عند الكل من انه بطلان اللازم وانتفاؤه مستلزم
لبطلان الملزوم وانتفائه اذ لا شك انه انتفاء الحرارة مستلزم
لانتفاء النار وكذا حال بطلان سائر الملزومات بالنسبة الى
لوازمها هذا هو الوجه الاول من اعتراضهم ودفع هذا الوجه من الاعتراض
يحتاج الى تمهيد مقدمتين احدهما انه وجود الممكن عبارة عن ظهور وجود
الحق الواجب تعالى في حقيقة ذلك الممكن التي هي عبارة عن العين الثابتة
لذلك الممكن في عرف الصوفية فاذا الحقيقة للممكن ما كالنار مثلا شرط

وجودها

وجودها العيني حصل بها نسبة مخصوصة مجهول الكنه والكيفية بظاهر الوجود
الحق الذي هو بمنزلة المرآة بالنسبة الى الاحكام والاثار المطلوبة
من حقيقة النار كالاضاءة والاحراق وغيرهما من اثار اللازمة للنار و
بواسطة هذه النسبة المجهول الكنه والكيفية يظهر تلك الاثار والاحكام
في ظاهر الوجود ويتعين ويتصبغ ظاهر الوجود بها والملخص انه ماهية
النار التي هي عبارة عن عينها الثابتة ما شمت رائحة من الوجود الخارجي
بل الاثار والاحكام المطلوبة منها ظاهرة في ظاهر الوجود وينصبغ ظاهر
الوجود بها هذه هي المقدمة الاولى والمقدمة الثانية انه المراد بمعية
الوجود الحق بالنسبة الى الحقيقة الممكنة ظهور النسبة المذكورة المجهول
الكنه والكيفية بينهما بحيث يظهر بواسطة تلك النسبة اثار تلك الماهية
الممكنة واحكامها في الخارج ولا يتوهم انه وجود الواجب تعالى عارض لذوات
وجودهم شبكهاى مشكات وجودهم ولا يتوهم ايضا انه الماهية
العارضية لوجود الواجب صفة حقيقية يلزم من زوالها زوال صفة
حقيقية عن ذات الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل لا يلزم من عروضها
له تعالى وزوال ذلك العرض الا حصول نسبة له تعالى وزوال تلك
تلك النسبة التي هي من الامور الاعتبارية هذه المقدمة الثانية وبعد
تمهيد المقدمتين ظهر اندفاع هذا الوجه من الاعتراض ومعية ذات الحق
سبحانه بالاشياء الممكنة كما علم من المقدمة ليس الا قيوميته تعالى للماهيات
الممكنة من قبيل معية الوجود الخارجي بالماهية من حيث انها هي التي تكون
الماهية بها موجودة كما اشتهر في الكتب الحكمية الرسمية وليس للواجب
تعالى بالنسبة الى الممكنات معية غير المعية المذكورة ولا شك انه تلك
المعية ليست من قبيل معية الجوهر بالجوهر او العرض بالعرض او الجوهر
بالعرض بل ليست من قبيل معية موجود بموجود بل انما هي من قبيل معية الوجود

للماهية الممكن كما هو مذهب الحكماء في
الوجود المطلق بالنسبة الى الممكنات
بل يعرضها كما قيل العارض ليس
نوع عارض ذات

بالماهية من حيث هي كما قلنا آنفا ولا شك أيضا أن المتعدد والتلوث
والخساسة ونحوها من الأحكام الخارجية للماهية الممكنة التي تكون اتصاف
الماهية بها في وجودها الخارجي فلا يلزم من معية الحق سبحانه بالماهية الممكنة
التي هي سابقة على وجودها الخارجي ممازجته وملابسته بالقاذورات
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وأيضا التلطخ بالقاذورات والتلبس بها
من خواص الأجسام الكثيفة ولهذا لا يلزم من ملابسة الأنوار والألوان
بالقاذورات تلطخها بها وقد علم من هذا التفصيل أن هذا المعترض القاصر
العاجي لم يفهم من المعية والملابسة المطلقتين إلا ملابسة موجود لموجود
بل ملابسة جسم لجسم وقد بينا أن معية وجه الحق سبحانه وملابسته
للماهيات الممكنة الخارجة عنها والوجه الثاني من الاعتراض أن الحق سبحانه
وتعالى لو كان مع كل واحد من الممكنات بذاته فيلزم منه حصول شيء واحد
بالوحدة الشخصية في مكانين بل في أمكنة كثيرة لفرض كونه تعالى مع كل
واحد من الممكنات بالمعية الذاتية وهذا اللازم بديهي البطلان فالملزوم
مثله ولو كان مع كل واحد من الممكنات شيء من ذات الواجب الحق فهو
مستلزم لانقسامه الذي هو عين الانفصال المذكور في المتن بقوله ولا
انفصال وبطلانه من أجلى البديهيات والجواب عنه يظهر أيضا مما حط
معنى المعية كما بيناها لك على أن المستحيل بديهية إنما هو كون الشخص متحيزا
بالذات الذي هو العوارض الجسمية الشخصية الواحدة في آن واحد
في أمكنة متعددة وأما كون الشيء متحيزا بالعرض كالهيولى في آن واحد في
مكانين فلا نسلم استحالته فضلا عن بداهته كيف وقد ذهب الحكماء
إلى أن هيولى العناصر كلها هيولى واحدة بالوحدة الشخصية فهي في آن واحد
كائن في أماكن لا تحصى هذا ملخص الاعتراض والجواب عال في المتن وتتعلق
به عطف على اطلعت أو على الكشف الثاني أولى لأن هذا التقسيم

والتفصيل لقوله والمعاد أي تعلقت بما قرع سمعك أو بانكشاف أسرار
المبدأ والمعاد وعليك إلى حقائق ما أنبأ أي ما أخبر عنه لسان النبوات
من ظهور الأخلاق والأعمال الحسنة والسيئة التي هي أمور معنوية غيبية
غير مرئية في المواطن المعادية التي هي موطن البرزخ وموطن الجنة وموطن
جهنم بصور الأجسام التي هي الجواهر المحسوسة المرئية الحسنة المقبولة
المونقة والقبيحة المكروهة الموحشة كما دلت أخبار الأنبياء ومكاشفات
أكابر الأولياء وشهدت بجوازه العقول السليمة السالمة عن مزاحمة
الأوهام وكيفية وزن الأعمال بجر كيفية إما على أنه عطف على حقيقة في
قوله من حقيقة المبدأ والمعاد وإما على حقائق في قوله إلى حقائق ما أنبأ عنه
لسان النبوات وإما على ظهور في قوله من ظهور الأعمال والأخلاق و
الاحتمالات الثلاثة جائزة لكن الاحتمال الأخير أقرب لفظا ومعنى فتدبر
أي ومن كيفية وزن الأعمال والأخلاق وكذا وزن مراتب الإيمان
مع أن جميع ذلك أمور معنوية غير مرئية ولا محسوسة والوزن لا يتصور
إلا في الأجساد وسر حشر الأفراد بجر سر على أنه عطف على كيفية وقد
سمعت احتمالاته فقس عليه أي ومن سر حشر الأفراد الإنسانية بصورة
الأخلاق الغالبة عليهم في الدنيا في بعض النسخ وسر حشر الأجساد ومآل
النسختين واحد لكن النسخة الآخرة أولى لكونها صريحة في الرد على من ينكر حشر الأجساد
ويقول لا حشر إلا للأرواح وقد دلت الأحاديث الصحيحة على حشر الأجساد
دلالة صريحة بدون الحاجة إلى التأويل وكذا يدل عليه صريح قوله تعالى إذ قال
رب أرني كيف تحيي الموتى إلى آخر الآية الكريمة واطلعت عطف على اطلعت
الأولى يعني كأنك فيما قرع سمعك من تلك المقدمات اطلعت على سر
قوله تعالى وإن جهنم لمحيطة بالكافرين إحاطة حقيقية في هذه الدار الدنيا و
بدون الحاجة إلى تأويل كما صرح به الحواشي بقوله فإن الآية الكريمة يعني

ولنه جهنم لمحيطة بالكافرين نظام تام اى نظام منطوقها تدل دلالة واضحة
حقيقية على احاطة جهنم بالكافرين فى الزمان الحال كما هو المفهوم من منطوق
الجملة الاسمية المذكورة بكلمة انه ومن كون خبرها اسم الفاعل المصدر بلام
الدالة على زيادة التأكيد كما لا يخفى على الممارس فى العلوم العربية ولا حاجة
الى الصرف اى الى صرف الاية الكريمة عن النظام المنطوق كما فعله
الظاهريون من المفسرين حيث قالوا ليس المراد الاية ما هو المفهوم من
ظاهرها بل المراد منها احاطة جهنم بهم فى الزمان المستقبل الذى هو قيام
يوم القيمة وذلك لانهم لا يفهمون من لفظ جهنم الا الصور الموعودة
عليهم فى يوم القيمة من النيران والافاعى والعقارب وغيرها من انواع العذاب
ولم يعلموا ان لجهنم فى كل موطن صور فصورتها فى النشأة الاخروية هى الصور
الموعودة المذكورة وفى النشأة الدنياوية هى اعمال الرذيلة والاخلاق
الردية والعقايد الباطلة المحيطة بهم فى هذه النشأة الدنياوية والى جميع
ذلك اشار بقوله ولا حاجة الى الصرف عن ظاهر ما بناء على التحقيق الذى
سبق من قوله فى المتن وتشرف به الى حقايق ما انباء عنه لسان
النبوات من ظهور الاخلاق والاعمال فى المواطن المعادية بصور الاجساد
اسمى كلام المتن وفسره فى الحواشى بقوله واسرار المعاد من ظهور الاعمال
والاخلاق الظاهرة فى النشأة الدنياوية بالصور الخاصة المعنوية
العرضية وفى النشأة الاخروية بالصور التى تقتضيها احكام تلك
النشأة وهى الصور الجوهرية الاجسادية كما فصل فى الشريعة الحقة اسمى
كلام الحواشى ايضا وفصل فى الحواشى زيادة تفصيل بقوله فان الاخلاق
والاعمال الردية والعقايد الباطلة التى هى محيطة بهم فى هذه النشأة الدنياوية
هى بعينها جهنم التى ستظهر يوم القيامة فى الصور الموعودة عليهم كما انذرهم
الشارع المطلع على حقايق الاشياء على ما هى عليه فى نفس الامر عليه

الصلوة

الصلوة والسلام فالاية بمنطوقها الظاهر تدل حقيقة على ان جهنم لمحيطة بهم فى هذه
النشأة الدنياوية والمقرر عند اهل العربية ان الكلام لا يصرف عن معناه
الظاهر الا لحاجة ههنا لجواز حمل الاية الكريمة على المعنى الظاهر من منطوقها الا انهم
اى الكافرين لا يعرفون ذلك اى لا يعرفون ان الاخلاق الرذيلة و
الاعمال الردية والعقايد الباطلة المحيطة بهم فى هذه النشأة هى جهنم بعينها
فى هذه الصور العرضية وعدم معرفتهم هذا المعنى لعدم ظهورها اى لعدم
ظهور جهنم فى هذه النشأة الدنياوية بتلك الصور القبيحة المهولة المعادية
الموعودة عليهم كالنار والافاعى والعقارب انما ظهرت فى الصور العرضية
الاعمالية ومن غلظ جهلهم بالحقايق وبظهورها فى كل موطن بالصور التى
يقتضيها احكام ذلك الموطن لا يعرفون الحقايق الا بصورها المخصوصة فلا
يعرفون جهنم الا بالصور المالوفة المحسوسة الجسدية كالنيران والافاعى والعقارب
ولهذا ينكرون الحقايق عند تبدل الصور المالوفة لهم وهذا حال النفس المحجوبة
الضيقة العطن الغير العارفة بتبديل الصور على الحقايق سواء كان النفس
المحجوبة كافرة او لا واما النفس المحيط علما حضوريا شهوديا بالحقايق
وتقلبها فى الصور بحسب المواطن المقتضية لتقلبها فى الصور المختلفة فتعرف
تلك النفس المحيطة حقيقة الامر بواسطة احاطتها بالحقايق كما هى اى تعرف
فى هذه النشأة ان الجحيم التى هى العقايد الباطلة والاخلاق الرذيلة
والاعمال الردية المصورة فى هذه النشأة الدنياوية بالصور العرضية القائمة
بالغير فهى بعينها فى النشأة الاخروية مصورة بالصور الجوهرية كصور النيران
والافاعى والعقارب واذا وقع سير تلك النفس ونظرها بطريق الكشف
والمشاهدة على الجنة وعلى جهنم تعرف جميع انواع نعيم الجنة ونقم جميع انواع
عذاب جهنم انها اى عمل من اعمال اهلها صارت فيها مصورة بهذه الصور

الجوهرية النعيمية اذ العذابية وكل ذلك بواسطة احاطتها في هذه النشاة
بحقيقة الامر بل قد ينعكس في هذه النشاة ذلك اي يغلب الجسمية
الى الصور المتعددة ينعكس من النفس الى مرآة خياله اي الى مراة خيال
صاحب تلك النفس المحيط او الى مرآة خيال تلك النفس وتذكير الضمير
باعتبار الشخص واضافة المرآة الى الخيال بيانية اي ينعكس من عالم العلم
الذي هو ادراك النفس الى خياله التي هي مشكوة مصابيح النفس
فان المشكوة اي الكوة التي يوضع فيها المصباح والظرف الذي فيه
المصباح سواء كان ذلك الظرف من الزجاج او من غيره يتنور بانوار
المصباح لا محالة فكذلك الخيال بل سائر القوى تتنور بانوار النفس
فان نسبة القوى الى النفس كنسبة المشكوة الى المصباح قال الش بل
ينعكس كل معنى من معاني الفايضة من المبداء الفياض على النفس او على
قوة من قواها الى صاحبها وهذا معنى ما قال الحكماء من ان البدن وقواه
تتاثر من النفس والنفس تتاثر منها كما بين وفصل في موضعه انتهى كلام
الش فيشاهد في هذه النشاة صاحب تلك النفس المحيطة او تشاهد
تلك النفس بمعونة المرآة التي هي الخيال تلك الصور باعيانها
يعني تشاهد تلك النفس وصاحبها في هذه النشاة الحقيقية في الصور
التي هي لتلك الجسمية في النشاة الاخروية كفاحا اي مواجهة مشاهدة
من غير حجاب مع مشاهدتها الصور المحسوسة التي لتلك الجسمية في النشاة
الدنيوية اي مع عدم غفلتها عن الصور التي لها في النشاة الدنياوية يعني
تشاهد تلك النفس الجسمية في هذه النشاة في زمان واحد في الصور
الدنياوية والاخروية فان النفوس القوية الواصلة الى مرتبة الاحاطة
الجسمية الامور كما هي لا يشغلها شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن

بل في هذا

بل في هذا الموطن الدنياوي يشاهدون احوال المواطن الاخروي لشدة
قوتهم وكمال احاطتهم بالحقايق وصورها في كل موطن هذا وانت
بان الامر في تذكير الضماير الراجعة الى النفس بين وملخص الكلام ان
النفوس التي تبلغ هذه المرتبة في العلو والاحاطة شبيهة بكمال
المشابهة بالمبادي العالية ذاتا وفعلا فكما ان المبادي العالية
نسبتهم الى جميع المواطن والامكنة والازمنة على السوية فكذلك
حال تلك النفوس ولذا لم يكن هذه الحال التي هي عبارة عن كونهم
بحيث لا يشغلهم شان عن شان ولا يلهيهم موطن عن موطن في
اصطلاحهم على احوال الموطنين معا في زمان واحد دائما لهم اي لتلك
النفوس او لصاحبها كما سمعت مرارا بل قد يكون الاحوال المحلية
متغيرة عليها بحسب خواص الاوقات وما يتبعها من الاحوال
كما ورد في الحديث الصحيح المشهور المشتمل على رؤيته صلى الله عليه وسلم
الجنة والنار وهو عليه الصلوة والسلام كان في الصلوة حذاء الحائط
مع شعوره الكامل بالصلوة وباحوال هذه النشاة وربما يشتغل
بعض المكاشفين بمشاهدة صور ذلك الموطن الاخروي برفع
مشاهدته على انه فاعل يشتغل عن مشاهدة صور هذا الموطن الدنياوي
على عكس المحجوبين لان المحجوبين يشغلهم مشاهدة صور هذا الموطن
الدنياوي عن مشاهدة صور ذلك الموطن الاخروي وهذه الحال
لهذا البعض من المكاشفين انما هي بسبب عدم كمال احاطته بالحقايق
كما هي وقد اشار رحمه الله الى مكاشف متصف بهذه الصفة بقوله
كما سمعت من استادي العالم العامل محيي الملة والدين محمد الانصاري
نقلا عن بعض من الاقاه من الثقات انه كان في بعض نواحي فارس
رجل من الاولياء فدخل عليه اي على ذلك الولي ذات يوم وهو

من اهل الدنيا وكان ذلك الولي مستغرقا في حالة وبواسطة
ذلك الاستغراق المانع عن الاحاطة التامة قد حجب عن الصورة
المحسوسة الدنياوية لذلك الواحد وهي الصورة الانسانية فلما
نظر ذلك الولي اليه اي الى ذلك الواحد من اهل الدنيا قال
اي الولي لخادمه اخرج هذا الحمار من البيت ولم يكن الولي في ذلك الوقت
يرى منه اي من ذلك الواحد من اهل الدنيا الا صورة الحمار التي هي
صورته ذلك الواحد في الموطن الاخروي والولي كان مستغرقا في
مشاهدة صور الاخروي ثم بعد انزال الولي عن هذه الحالة اخبره الخادم
بما جرى يعني قال له الخادم ان فلانا دخل علينا فلما نظرت اليه قلت لي
اخرج هذه الحمار فقال الولي والله ما قلت ولا ما رايت ولم اكن
واقفا على ما تقول انت يا خادم قال في المتن وقوله بالجر اي واطلعت
على سر قوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في
بطونهم نارا يعني ان اكل مال اليتيم في هذه النشاة بهذه الصورة
الوطنية التي ترى في النشاة الاخروية فهو بصورة اكل النار
وقول الخاتم الفاتح اي واطلعت على سر قول الخاتم الانبياء صورته الخاتم
لهم معنا وحقيقة فانه كان نبيا قبل خلق آدم ونبيه بدليل قوله عليه الصلوة
والسلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين الذين يشربون في انية
الذهب والفضة انما يجرجر في بطونهم نار جهنم قال في الحواشي فان
ظاهر الآية الكريمة يعني قوله تع الذين ياكلون اموال اليتامى الآية
يدل على وقوع هذا الحال اي يدل على وقوع كونهم آكلين في بطونهم نار جهنم
في الحال اي حال اكلهم اموال اليتامى ظلما في هذه النشاة الدنياوية
فاكلهم ذلك الاموال في هذه النشاة بعينه اكلهم النار ولكن
في صورتين تلك الاموال المحسوسة نار جهنم صورتان دنياوية و

اخروية

اخروية فصورتها الدنياوية اموال اليتامى الماكولة ظلما وصورتها
الاخروية الصورة النارية المحرقة واما قوله تعالى وسيصلون سعيرا
فيدل على ان وصولهم في السعير في النار بصورتها المحرقة امر مقرر
في النشاة الاخروية فتدبر وكذا الحديث الشريف يدل على وقوع
الجرجرة في هذه الحال اي في حال شربهم في تلك الانية في هذه النشاة
والجرجرة التي هي مصدر الرباعي المجرد اما بمعنى الصب وهو اي
الصب ولفظ الجرجرة لما كان بمعنى الصب متعد فيكون فاعل قوله
يجرجر الضمير المستتر فيه الراجع الى الذي وفي بعض النسخ الراجع الى الذين
بصيغة الجمع ونار جهنم منصوب على انه مفعوله اي مفعول يجرجر فيكون
المعنى الذين يشربون في انية الذهب والفضة انما يصبون في بطونهم نار
جهنم واما بمعنى الحركة وهذا الظهر لافراد لفظ الجرجرة اي حين اذا كان
بمعنى الحركة فهو اي لفظ يجرجر لازم لا حاجة له الى المفعول به فاعله نار جهنم
فيكون المعنى تحرك في بطونهم نار جهنم وانت خبير بان الكلام في هذا
المقام لا يخلو عن اضطراب لان لفظ الحديث على ما في نسخ هذا الرسالة
انما يجرجر بصيغة الافراد وعلى هذا لا يمكن ان يكون فاعله الضمير الراجع الى
الذين لان الضمير الراجع الى الذين لا يمكن الا ضمير الجمع فيلزم ان يكون
لفظ الحديث يجرجرون بصيغة الجمع وح يكون مخالفا لجميع نسخ الرسالة
هذا ويمكن الجواب عنه بانا نختار ان لفظ الحديث يجرجر بصيغة الافراد كما
هو الموجود في جميع نسخ الرسالة وفاعله انما هو هو وهو راجع الى الذي
الذي يدل عليه الذين اعني الى الذي في ضمن الذين وان لم
يكن جمعا اصطلاحا الا انه لفظ موضوع للجمع المذكر كما بين في كتب
النحو ونظيره ما وقع في متن الكافية من قوله مصنفه المرفوعات هو ما اشتمل
على علم الفاعلية كما قرره مولانا نور الدين عبد الرحمن الجامي نور الله مرقده

هذا ولكن يبقى شيء آخر وهو ان هذا التحقيق يقتضي ان يقال انما يجرجر في بطنه
نار جهنم بالرفع لفظ بطنه لا انه لا يجوز ان يقال المرفوعات سوى ما اشتملوا
على علم الفاعلية وقوله انما يجرجر في بطونهم نار جهنم من قبيل المرفوعات
هو ما اشتملوا فتفطن قال في المتن وقوله بالجرائد ايضا اي واطلعت على سر قوله
صلى الله عليه وسلم وآله وصحابه ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله وبحمده
قال في الحواشي فان الحديث يدل على ان هذا القول اي قول سبحان الله
وبحمده بعينه اي بلا تأويل ولا ارتكاب مجاز بل حقيقة غراسها اذ قد حكم
في هذا الحديث الشريف بالاتحاد الذاتي بين هذا القول وبين غراسها
حيث حمل هذا القول الحمل هو هو على غراسها وحمل هذا الحمل على المبالغة في
مشابهة هذا القول بغراسها خلاف ظاهر منطوق الحديث الشريف
والكلام سيما اذا كان نفس القرآن العظيم والحديث لا يعدل عن ظاهر
المنطوق الا حاطة بان يكون الحمل على ظاهر المنطوق غير ممكن ولا حاجة
ههنا الى صرف الكلام عن ظاهر منطوقه لان المص في هذه الرسالة قد حقق
انما يتكلم بلسان من يذهب الى تقلب الحقيقة الواحدة في صور متعددة
كثيرة على حسب مقتضى احكام الموطن وان الحقيقة الواحدة متى ذاقه
الاقدام في جميع تلك الصور بعينها صور تلك الحقيقة كما صرح به المص
في حكاية العلم واللبن والبكاء والفرح والضحك والحزن وغيرها مما
صرح به قبل هذا الفصل ولا يستبعد شيء من ذلك لدى الانفس
المتيقنة بتقلب الحقيقة الواحدة وظهورها في الصور المتكثرة على مقتضى
احوال المواطن قال في المتن الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار
الالهية قال في الحواشي منها اي من تلك الغوامض والاسرار حقيقة
قوله عليه وعلى اصحابه افضل الصلوة واكمل التحيات الدنيا مزرعة الآخرة
فان ظاهر هذا الحديث الشريف ومنطوقه يدل بلا تأويل على ان الدنيا

مزرعة

مزرعة وان بذرها الاعمال والاخلاق الحسنة والسيئة وانه محل الحصول
الاخروية والاستبعاد فيه لدى النفوس المسلمة لما بينه المص بعد فانه كما ان
البذر مادة ينبت منه اي من البذر بل البذر هو الذي يظهر بعينه بعد انبساطه
بصورة الشجرة واغصانها واوراقها واثمارها كلمة بل للاضراب على طريقة
الترقي يعني ما تقول البذر مادة ما ينبت منه بل نقول ان البذر هو الذي يظهر
بعينه بعد انبساطه بصورة الشجرة واغصانها واوراقها واثمارها يعني حقيقة
البذر وذاته قبل ان يزرع مصورة بصورة الحب وبعدما زرعت
تتصور تلك الحقيقة بعينها بصورة الشجرة واغصانها واوراقها واثمارها
فالشجرة هي البذر المصور بالصورة الشجرية فكذلك الاعمال الجوارحية
والقلبية ليدخل في الاعمال الاعتقادات الصحيحة والباطلة والاخلاق
المكتسبة في الدنيا مادة الجنة والنار وهي اي بل نقول هي اي تلك
الاعمال والاخلاق بعينها يظهر في ذلك الموطن اي في الموطن الاخروي
بصورتهما اي بصور الجنة والنار وصور ما فيهما اي وبصور ما فيهما من
اللذائذ والمكاره ثم الاشكال في الشك والتحقيق يعني بعد ما سمعت
وعرفت ما قررناه لك من تحقيق مذهب اهل التحقيق لا يبقى لك
اشكال في الفصل الذي يلي هذا الفصل اي في الفصل المعنون بالشك
والتحقيق قال في المتن بعد قوله الى غير ذلك من غوامض الحكم والاسرار
الالهية وعلمت عطف على قوله واطلعت على سر قوله تع وان جهنم الآية
اي اطلعت على سر هذه الآيات والاحاديث وعلمت ان جميع ذلك
المذكور في تلك الآيات والاحاديث على الحقيقة كما هو لسان المتبادر من
تلك الآيات والاحاديث لا على المجاز والتأويل كما انتهى اليه
نظر الواغلين في الفحص عن الحقائق بطريق البحث البحث الاول بالثناء

الثلاثة والثانی بالثاء الثلاثة ای بطریق البحث الصرف العاری عن
مداخلة اذواق اهل الذوق الصحیح وعن الاستناد الی المکاشفات
اهل الکشف الصریح وارباب هؤلاء الاوغلیون واکثر المفسرین والمحدثین الذین
ما شموا رائحة الذوق والکشف وجمیع الحکماء الراسخین والمتکلمین المحالین اذ
فان استنادهم فی المقال انما هو علی القیل والقال وعلی مقدمات الاستدلال
وانت خبیر بانه لا ینکشف بها حقیقة الحال فنعم ما قال المولوی الرومی
فی المثنوی المعنوی بلسان الفارسی مثنوی پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود فانه ای فان التوغل فی البحث البحت
قصور ظاهر لیس الا من ضیق عطنهم وعدم احاطتهم بحقائق الآیات
والاحادیث من اهل الذوق والوجدان قال فی المتن شک وتحقیق
یعنی مضمون هذا البحث ان جماعة قد شکوا فی تغلب الحقیقة الواحدة فی صور
متعددة وانکروا ذلک وقد دفع المص ذلک الشک وحقق تغلب
الحقیقة الواحدة فی الصور المتعددة بحیث صار ذلک التغلب امرا
یقینیا محققا فلذلک عنون الفصل بالشک والتحقیق واشار الی ذلک
الشک والیقین بقوله لعلک تقول یا ایها الشاک المشکک
کیف یکون ای کیف یصیر العرض القائم بغیره المحتاج فی وجوده وقوامه
الی ذلک الغیر بعینه هو الجوهر المستقل بذاته المستغنی فی وجوده وقوامه
عن القیام بالغیر وکیف یکون المعنی ای الامر المعنوی الغیر المحسوس
جدا محسوسا فی بعض النسخ بل فی اکثرها وکیف یکون العین والمعنی
واحدا بدلا من کیف یکون المعنی جدا ولعل الش انما اطلع علی نسخه
فکیف یکون العین والمعنی واحدا حیث توجه الی شرح تلک النسخة
بعینها فکیف یکون العین ای القائم بذاته والمعنی ای القائم بغیره واحدا

فان اهل

فان اهل العربیة یطلقون العین والمعنی علی ما یرادف الجوهر والعرض انتهی
کلام الش فی شرح تلک النسخة ولم یتوجه الی شرح النسخة الاولی اعنی نسخة
وکیف یکون المعنی جدا والظاهر ان النسخة الاولی اولی لانها یفید التاسیس
والنسخة الثانیة یفید التاکید والمقرر عندهم ان التاسیس اولی من التاکید
فتفطن وقوله واعلم ان الحقائق الجوهریة والعرضیة متخالفة بذواتها
تتمة قول الشاک فنقول فی دفع ذلک الشک وفی تحقیق تغلب الحقیقة
الواحدة فی الصور المتعددة بحیث یکون ذلک التغلب امرا یقینیا محققا
قد لوحنا الیک مقدما ای قد اظهرنا علیک وحققنا لدیک فی الفصول
المتقدمة علی هذا الفصل ان الحقیقة تظهر بالصور العارضیة لها حیث قلنا فی
صدر التبصرة فاذا تذکرت ذلک فتحدس ان الصور ولو عقلیة للحقیقة
بل هی ای الصور ملابسها المخلوعة علیها فانها ای الحقیقة فی حد ذاتها
وصرافة سنخها عاریة عن جمیع الصور التی تتجلی الحقیقة بها لکنها ای الحقیقة
تظهر وتتجلی فی صورة مادیة فی موطن وفی غیرها ای وتظهر فی غیر تلک
الصورة یعنی فی صورة اخری تارة اخری فی موطن اخری والصورتان
العارضتان للحقیقة متغایرتان قطعا ای بداهة لکن الحقیقة المتجلیة
فی تینک الصورتین المختلفتین بحسب اختلاف الموطنین واقتضائهما
شیء واحد بعینه فلیس قوله ذهب الی ان الحقیقة الواحدة فی حد ذاتها
تنقلب فی صورتین مختلفتین فصاعدا محالا لان یتوهم متوهم او شکک
شاک بان هذا قول بکون الحقیقة الواحدة فی ذاتها حقیقة اخری حتی ترد
علیه قوله قال کیف یکون العرض بعینه الجوهر اه فشکه انما نشا من عدم
الفرق بین صیرورة الحقیقة حقیقة اخری حقیقة وبین تغلب الحقیقة الواحدة
بذاتها فی صور متعددة متخالفة بحسب تعدد المواطن وتخالفها وکما انه لا
شک فی بطلان صیرورة الحقیقة حقیقة اخری کذلک لا شک فی صحة تغلب

الحصة الواحدة في صور متعددة بل لا شك في وقوع ذلك التقلب ولا
شك في انكار هذا التقلب انكار لما ثبت بصريح منطوق الكتاب والسنة
لما سمعت من الآيات والاحاديث فتذكر ولا تكن من الزاعمين الغافلين
قال في الحواشي وقد فصلنا مضمونه اي مضمون هذا البحث المعنون
بالشك والتحقيق في الحاشية السابقة على هذا المبحث والمراد بالحاشية
السابقة الحاشية الواقعة على قوله واطلعت على سر قوله تعالى وان جهنم
لمحيطة بالكافرين وعلى سر قوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما
انما يأكلون في بطونهم نارا وعلى سر قول الخاتم الفاتح عليه الصلوة
والسلام والذي يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطونه
نار جهنم فتذكر قال في المتن تشبيه يعني مضمون هذا المبحث تشبيه قول
القائل ان الحصة الواحدة تتقلب باعتبار المواطن في صور متعددة
بقول اهل الحكمة النظرية والى هذا اشار بقوله ما اشبه ذلك
القول الذي قررناه لديك من القول بان الحقيقة الواحدة تظهر
وتتجلى في صورة تارة وفي غيرها تارة اخرى اه لما يقول اهل الحكمة
النظرية يعني ما اشبه ذلك القول منا بقول الحكماء حيث قالوا
ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض فانه يريد اي بالذهن فقام
الوصف بالموضوع محتاجة اليه اي الى الذهن هذا مذهب المحققين من
الحكماء القائلين بان الاشياء بذواتها ترتسم في الذهن لا باشباحها
ثم هي اي تلك الجواهر التي كانت باعتبار وجودها الذهني اعراضا قائمة
بالذهن يكون في الخارج قائمة بانفسها مستغنية في قوامها عن غيرها الذي
هو الموضوع فاذا اعتقدت حقيقة ما ذهب اليه وقبلت منهم ان حقيقة
واحدة بعينها كحقيقة الانسان المتصور في الذهن مثلا تظهر في موطن اي
في موطن الذهن بصورة عرضية محتاجة الى الغير الذي هو الذهن وفي موطن

وهو

وهو موطن الخارج يظهر بصورة مستقلة مستغنية عن الغير الذي هو الموضوع و
انت خبير بان الظاهر انه يقول وفي موطن آخر بصورة جوهرية لتقابل قوله
يظهر في موطن بصورة عرضية لكنه رحمه الله ترك لفظ جوهرية لما سيأتيك
مفصلا عن قريب في الحاشية المتعلقة بهذه العبارة فانتظر فاجعل
ذلك اي ما اعتقدته حقا من كلام الحكماء وقبلته منهم ثانيا لك تؤنس
نفسك وتكسر به نبو طبعك اي شدة نفرة طبعك وبعده عنه
اي عن كون الحصة الواحدة بعينها تظهر في موطن بصورة وفي آخر باخرى
لا يخفى ان الفاء في قوله فاجعل في جواب اذا في قوله فاذا اعتقدت و
ان لفظ اجعل صيغة الامر بالصيغة وان لفظ ذلك في محل النصب
على انه المفعول الاول لاجعل وان لفظ ثانيا مفعوله الثاني وان قوله
تؤنس به نفسك وكذا قوله تكسر به صولة نبو طبعك في جواب الامر
منصوبان محلا على انهما صفتا ثانيا يجوز فيهما ان تكونا مبنيين للفاعل
موضوعين للمفرد المذكر المخاطب اي تؤنس به انت نفسك وتكسر به
انت صولة نبو طبعك فنفسك وصولة منصوبان على انهما مفعولان
لتؤنس وتكسر ويجوز فيهما ان تكونا مبنيين للمفعول ويكون نفسك وصولة
مرفوعين على انهما مفعولان قاما مقام الفاعل وقوله بدو النظر
متعلق بقوله فاجعل ذلك ثانيا يعني اجعل في بدو نظرك وفي اوائل
احوالك قول الحكماء دليلا اقناعيا لجواز ظهور الحصة الواحدة بعينها
في الصورة العرضية تارة وفي الصورة الجوهرية تارة اخرى واقنع بهذا
القدر من العلم وانتظر على باب الفياض الوهاب حتى يأتيك اليقين
وتتصعد الى الافق المبين وترى بعين العيان ما المنجز عنه البيان بالدليل
والبرهان لانه مما لا يسع في الالفاظ والعبارات كما نقل المص رحمه الله
تعالى في اوائل الرسالة عن الاكابر من قوله فان قميصا خيط من نسج

بسبعة عشر حرفا عن معانيه قاصر وايضا اليه الاشارة بما قيل بلسان
الفارسي شعر جهان معنى اندر حرف نايد كه بحر قلزم اندر ظرف
نايد فذلك المقصد والرؤية انما هو عند كونك من اهل الكشف
والوجدان فالمراد بالافق المبين مقام المشاهدة والعيان بالانسلاخ
عن العلائق البشرية وعن عوائق حجب الابدان في هذه النشأة في
بعض الاحوال والازمان كما نقل عن كثير من اعالي الصوفية واكابر
الحكماء الاشراقية الاسلامية انسلاخهم عن الابدان في هذه النشأة
ومشاهدتهم لكثير من الحقائق بعين الاعيان في زمان ذلك الانسلاخ
والى هذا المقام الاشارة النبوية بحديث كلمني يا حميرا وايضا اليه الاشارة
الشرح نفسه قول المص حتى يأتيك اليقين لعله حتى يأتيك سلوكك
اختيارا كان او اضطرارا انتهى كلام الش وسيأتيك بهذا
المضمون تحقيق وتفصيل في الحاشية التي وعدناك انفا ونتشرف
عطف على يأتيك اي حتى يأتيك اليقين اه ونتشرف على قول
سيدنا وسيد الاولين والاخرين النبي المبعوث لتتميم نباء الانبياء والاولياء
النوم اخ الموت وقول صاحب سره اي ونتشرف ايضا على حقيقة
قول صاحب سره ومدينته باب علمه عليه افضل الصلوة والسلام
ورضي الله عنه الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا قال الش اما الحديث
الاول يعني قول النبي عليه الصلوة والسلام النوم اخ الموت فالمراد به
انه النوم اعم من النوم الحسي ومما في حكمه من الانغماس في الطبيعة الموجب
لعدم التنبه بالحقائق اخو الموت وشبيه به من حيث انه كلا منهما موجب
الغفلة وعدم التنبه واما الثاني يعني قول علي رضي الله عنه الناس
نيام فاذا ماتوا انتبهوا فالمراد به انه الناس نيام في النشأة الدنياوية
بواسطة انغماسهم في الابدان وقواه المحللة فاذا ماتوا موتا اختياريا

اي لقا

اي لقاء ماتوا قبل ان يموتوا او ماتوا موتا اضطراريا انتبهوا بواسطة زوال
الانغماس المذكور وكل من الحديثين للمقام اذ كل منهما يفيد ان الاشتغال
بالابدان وقواها الذي هو بمنزلة النوم مانع عن التنبه بالحقائق كما هي
فاذا ارتفع هذا المانع حصل التنبه المذكور انتهى كلام الش فاصل فيه
قال ان لقد حان نقل الحاشية الموعودة **قال** في الحواشي وفي اخر
بصورة مستقلة مستغنية عن الغير لم نقل انها قال وفي اخر بصورة
مستقلة ولم نقل بصورة جوهرية مع ان الجسمية الجوهرية لا تظهر في الخارج الا
بصورة الجوهرية لئلا يتوهم ان الجوهرية اي جوهرية الجواهر الموجودة في
موطن الذهن مخصوصة بالوجود الخارجي اي بكونها في موطن الخارج
لانه قال في المتن ان الجواهر باعتبار وجودها في الذهن اعراض قائمة بالذهن
فلو قال في مقابلته ثم هي في الخارج جواهر لتبادر الى الوهم ان وصف جوهريتها
مخصوص بالوجود الخارجي وايضا ثم قال في المتن فاذا تعددت الجسمية
تظهر في موطن بصورة عرضية وعني بالموطن موطن الذهن فلو قال في مقابله
وفي موطن اخر بصورة جوهرية وعني بالموطن الاخر موطن الخارج لتبادر
ايضا الى الوهم ان وصف الجوهرية مخصوص بالوجود الخارجي وهذا الوهم
في الموضعين باطل عندهم فانه اي كون الجوهرية مخصوصة بالوجود الخارجي
مخالف لما اصطلح عليه اهل هذا الفن يعني اهل الحكمة النظرية فعله
فانه مخالف اه تعليل لنفي التوهم في قوله لئلا يتوهم فتفطن فانهم اي اهل
الحكمة النظرية عرفوا الجوهر بانه ممكن الذي اذا وجد في الاعيان اي في الخارج
لم يحتج الى محل يقومه فيصدق عليه اي على الجوهر المفهوم الحاصل في الذهن
من الجسمية الجوهرية مع وجوده اي مع وجود ذلك المفهوم في الذهن اي
مع كونه موجودا ذهنيا ومع افتقاره اي افتقار ذلك المفهوم اليه

اى الى الذهن باعتبار وجوده فيه يعنى فيصدق عليه مع جميع ذلك
انه ممكن لا يحتاج الى المحل المقوم له فى الوجود الخارجى وعرفوا العرض بانه
القائم بالغير فالجوهر الموجود فى الذهن مع كونه موجودا فى الذهن جوهر وعرض
معا لصدق تعريفهما اى تعريف الجوهر وتعريف العرض عليه والجوهر الموجود
فى الخارج جوهر لا عرض لعدم صدق تعريف العرض عليه فالتشبيه اى
تشبيه الحقيقة الواحدة بعينها المتقلبة فى الصور المتعددة بحسب الموطن بما
يقوله الحكماء من ان الجوهر باعتبار وجودها فى الذهن اعراض قائمة بالذهن
محتاجة اليه مع ذلك جميع ذلك جواهر ايضا فى انه العوضة ثابتة للجواهر
باعتبار وجودها فى الذهن منتفية عنها فى الوجود الخارجى فالمشبه الحقيقة
المتقلبة فى الصور المتعددة والمشبه به الجوهر الموجود فى الذهن ووجه الشبه
ثبوت صورة فى موطن وانتفائه فى موطن اخر فتدبر وما لم يكن ذلك
اى ما يقوله الحكماء او ما لم يكن قول اهل التحقيق بما يقوله اهل الحكمة النظرية
ملاك الامر اى الاصل المعتمد عليه فى الامر الذى نحن بصدده من ان
الحقائق متغايرة بالذات بجميع الصور بل ليس هناك الا حقيقة واحدة
متغايرة لجميع الصور لكنها يظهر فى الصور المتعددة المتكثرة المخالفة بسبب
تخالف مقتضى الموطن يعنى ما لم يكن قول الحكماء عمدة فى هذا الامر اذ ثبوت
المطالب عند الحكماء انما هو بالنظر والاستدلال الراجع الى الجدال والى
توسيع دائرة القيل والقال بل العمدة فى هذا الامر عند اهل التحقيق على
ما حصله الذوق الصحيح بطريق الكشف والمشاهدة وكان عطف على
لم يكن ومندرج فى حيزها اى يعنى ولما كان الغرض منه اى من ذكر ما يقوله
اهل الحكمة النظرية او من تشبيه ما هو المقرر عند اهل التحقيق بما يقولونه
تانيس المستعدين لامثال هذه التحقيقات الممارسين لذلك الفن

اى الحكمة

اى الحكمة النظرية فى الغرض انسهم وتشبيههم بالتدريج على ما هو المقرر عند هذه
الطائفة العالية حتى لا ينبو اى لا ينبع طبعهم اى طبع هؤلاء المستعدين عنه
اى عما هو المقرر عند هذه الطائفة لمنافرته اى المنافرة ما هو المقرر عند هذه
الطائفة ومباينته ومباعدته لما تعودوه اى لما تعوده هؤلاء المستعدون
لادراك تلك التحقيقات الممارسون لفن الحكمة النظرية فانهم تعودوا
على انه الحقائق ليست الا هذه الهياكل المحسوسة والصور المألوفة المعروفة
لكل حقيقة فلو القى اليهم ما هو المقرر عند الطائفة من ان الحقائق متغايرة بالذات
لجميع الصور بل ليس هناك الا حقيقة واحدة متغايرة بالذات لجميع الصور لكنها
تظهر فى تلك الصور المتكثرة المتخالفة بسبب مقتضى المواطن لنفر طبعهم
عنه بالمرة لعدم الفهم لمثل هذا المضمون فالمناسب ان يلقى اليهم هذا المضمون
مع تذكيرهم مضمونا شبيها له من المقامات المثبتة فى الفن الذى هم ممارسون
اياه ليتوانسوا به حتى ياتيهم العناية بان يخلصهم الله من ربقة القيل
والقال ويذوقهم لذة الذوق والوجد والحال قال فاجعل ذلك نيا لك
قوله قال مع معطوفه جواب لما فى قوله ولما لم يكن ذلك الامر اى لما لم يكن
ذلك ملاك الامر قال فاجعله نائبا تكبره اى فاجعله
نائبا ولم يقل فاجعله حجة وبرهانا لك فتدبر قال فى المتن زيادة
كشف اذا رايت الحقيقة الواحدة كحقيقة الحجر مثلا كيف ظهرت
تلك الحقيقة على القوة العاقلة المجردة بصورة وحدانية لطيفة مجردة
يعنى بصورة وحدانية معقولة كلية معراة عن العوارض المادية
المشخصة متساوية النسبة الى جميع الاشخاص كما هو شان الكلى
بالنسبة الى افراده الذاتية ثم ظهرت تلك الحقيقة على الحواس بصور
متخالفة كثيفة مادية كصور اشخاص الحجر المتخالفة الكثيفة المادية فكانت
اى الحقيقة تنزلت مع النفس اى مع القوة العاقلة عن وزن صرفه

تجردها ووحدتها التي لها في المرتبة العلية والتجرد الى حضيض التكثف والتعدد
اللتين لها في مرتبة التشخصية المادية فاذا وصلت النفس الى مرتبة الحواس
التي هي موطن التكثف والتعدد وصلت هي اي الحقيقة المنزلة
مع النفس الى غاية التكثر والتكثف اذ نهاية مرتبة التكثر والتكثف
ليس الا مرتبة الحواس واذا ترقت النفس الى مرتبة التجرد التي هي
فوق مرتبة القوى الجسمانية حسا كان او تخيلا او وهما يعني اذا
ترقت النفس الى مرتبة الروح توحدت هي اي الحقيقة وتجردت
فالحقائق مع النفس في مواطنها المحصلة صعودا الى مراتب التجرد و
هبوطا الى مرتبة المادية فهي اي الحقيقة اذن اي اذا ثبت انها
مع النفس صعودا وهبوطا موجودة في النفس لا خارجا عنها اي
مكان وجودها النفس لا مكانا مباينا للنفس وذلك لان الحقيقة
اذا كانت موجودة في الخارج كان ظهورها بالصور الموجودة في الحواس
والحواس كما عرفت انها مراتب النفس في نزولها واذا كانت
موجودة في الذهن كان ظهورها بالصور الموجودة في العقل والعقل
ايضا كما عرفت انها مرتبة النفس في صعودها وهي اي الحقيقة
تصاحبها اي تصاحب النفس في مواطنها المختلفة بحسب التجرد والمادية
واللطافة والكثافة وتصبغ اي الحقيقة في كل موطن من مواطنها اي من
مواطن النفس باحكامه اي باحكام ذلك الموطن من الوحدة والكثرة
واللطافة والكثافة ونحوها اي ونحو اجل ما قررته لديك اقول ان شان
العلم تكثير الواحد اذا كان بواسطة الحواس وايضا من شان العلم
توحيد الكثير اذا كان العلم بدون وساطة الحواس بل انما هو بمحض
القوة العاقلة هذا كلام المتن ولم يكتف به المحشي بل زاد في التحقيق
والتوضيح حيث قال في الحواشي وسعه به اي وسع هذا المبحث بقوله زيادة

كشف

كشف لانه اي لان المذكور في هذا البحث تفصيل لما سبق في المباحث
السابقة وما ذكر في هذا الفصل ظاهر لا خفاء فيه ثم قال في الحواشي
قوله اي قول المتن اي شان العلم تكثير الواحد وذلك في العلم التفصيلي
المتحصل بما يلي الحيثية السافلة من النفس الناطقة قال الش اراد بالحيثية
السافلة من النفس الناطقة جهة ارتباطها بالقوى الجسمانية الادنية
السافلة كما انه المراد بالحيثية العالية من النفس جهة ارتباطها بالمبادي
المجردة العالية فان للنفس الناطقة التي هي عبارة عن القلب في اصطلاح
الصوفية جهة ارتباطها بالقوى الجسمانية والماديات وجهة ارتباطها
بالمبادي العالية والروحانيات فبالجهة الاولى تفيض على الامور
السافلة اعني على الماديات وبالجهة الثانية تستفيض من
المبادي العالية ولهذا قال اهل التحقيق القلب عبارة عن حقيقة
جامعة بين الحقائق اللطيفة المجردة الروحانية وبين الماهيات الكثيفة
المادية الجسمانية وفيه انموذج من جميع اجزاء العالم اعني المجردات
والماديات ولهذا قالوا القلب نسخة جامعة منتخبة من مجموع كتاب
العالم وبهذه الجمعية فضلت على الملائكة وغيرها وايضا بهذه الجمعية
استحقت للخلافة الالهية انتهى كلام الش ونهايته اي نهاية العلم
التفصيلي او نهاية التفصيل في العلم بحيث لا مزيد عليه التفصيل في العلم
بالمشاعر الخمسة الظاهرة اذ العلم في هذه المرتبة في غاية الارتباط
بالماديات المتكثرة والمقرر عندهم انه التفصيل في العلم انما حصل في
مرتبة النفس بواسطة ارتباطها بالقوى الجسمانية المادية فكل ما كان
العلم اقرب الى الارتباط بالماديات فهو ازيد تفصيلا واقل اجمالا
وكل ما كان ابعد من الارتباط بها فهو ازيد اجمالا واقل تفصيلا
والعلم بواسطة المشاعر الخمس الظاهرة واكثر ارتباطا بالماديات

من سائر مراتب العلم لكونه ما هو ابعد من الارتباط بالماديات
هو علم المبادى العالية ثم العلم الحاصل بمحض التعقل بالقوة العاقلة ثم العلم
الحاصل بالقوة الواهمة ثم العلم الحاصل بالمتخيلة ثم العلم الحاصل بالمشاعر الظا
ثم قال في الحواس قوله اى قول الماتن و توحيد الكثير وذلك اى توحيد
الكثير في العلم الحضورى الاجمالى المتقوم اى المتحصل بما يلى الحيثية العالية من
النفس وهى ارتباطها بالمبادى العالية الروحانية كما مر وكون هذه
المرتبة من العلم حضوريا بالنسبة الى سائر مراتب مبين في محله
وتفصيل الكلام في هذا المرام لا يليق بهذا المقام فلذلك تركناه و
كماله اى كمال العلم الاجمالى الحضورى الآتى هو العلم اى الحاصل في المدرك
الشهودى اى في المدرك المعبر عنه بنور الولاية التى هى عبارة عن
السر الواقع بين العبد وربه فهو شامل للولاية النبى وغيره شامل
لمرتبة علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين لا اشكال في فعلية وهو مرتبة
من مراتب صفاء النفس لا مزيد عليه فتدبر ولذا كان لها اى لتلك
المرتبة التى لا مزيد عليها مراتب متفاوتة بحسب تفاوت استعدادات
ارباب تلك المراتب ويليه اى يلى المدرك الشهودى في الشرف
مرتبة الذوق لغاية قرب مرتبة الذوق من مرتبة الشهود
في كمال الاصابة والانكشاف التام لمعلومها وهو اى الذوق وكونه
فطريا ليس للتكلف للكسب مدخل فيه وقد يكون مكتسبا في طبع الشعر
والالحان والبلاغة وغيرها مما للكسب مدخل في ذوقه كما هو المشهور
الا ان الذوق الفطرى الذى يلى مرتبة الولاية عزيز الوجود جدا
كمرتبة الولاية ولو وجد اى الذوق الفطرى فلا يستغنى بالكلية عن المحافظة
لان هذه المرتبة التى تلى مرتبة الولاية من الذوق في غاية الصفاء واللطافة
فيتأثر بسرعة من المضارات والمخالفات للفطرة اباها ويدل عليه التجربة والدليل

الحكمى

الحكمى فينبغى محافظته بخلاف ذوق الشعر والالحان ونحوهما منه من
الامور التى يكتسب اذواقها فان تلك الاذواق المكتسبة بعدما حصلت
بالتعليم والتعلم وحصلت الملكة من قواعدها لا تحتاج الى المحافظة احتياجا
تاما كاحتياج الذوق الفطرى لعدم سرعة زوالها بسبب الملكة فيها قال
فى المتن ثم فالمميز بمعنى التميز ولذلك جاء في بعض النسخ فالتميز الذى
هو محتد الكثرة اى مقامها ومكانها اذ بدون المميز لا تحصل الكثرة ولا
الاثنينية بديهة هكذا قال الشارح وقال بعض المحققين بل الكثرة والاثنينية
مقام المميز ومكانه لكون وجود التميز لا يمكن بدونهما الكثرة والتعدد لكون
الكثرة ماخوذة في مفهوم المميز كما لا يخفى والامر في ذلك هين لكونهما متلازمين
فيجوز اعتبار كل واحد منهما محتد الآخر فتدبر وعلى التقديرين فالمميز اى
التميز انما هو بالنفس لما عرفت من انه الجمعية واحدة في حد ذاتها وانما
وانما تعددت وتكثرت بسبب تنزلها مع النفس عن صرافة تجردها الى عالم
التكثر والتكثف فاذا وصلت النفس في هبوطها الى مرتبة الحواس
ووصلت الجمعية الى غاية التكثف والتكثر وفي النفس لما عرفت
انها من عالم فهى اذن موجودة في النفس لا خارجا عنها فالفاء في قوله فالمميز
للتفريع على ما ذكر في الفصل السابع اعنى في فصل زيادة كشف يعنى اذا كانت
كثرة العوالم وتعددها بالنفس وفي النفس وكما تحقق لنا ذلك انما بالنفس
وفي النفس فاذا اغمضت بصر بصيرتك وغيبت حقيقتك عنها اى عن
النفس الناطقة وعما يطرأ عليها من الكثرة والكثافة في مداركها هبوطها
وتنزلها الى عالم السفل ما وجدت شيئا الا عينا هى عين الاعيان و
محيط جميع الاكوان ساذجة اى عارية عن كل مميز وغيرية اذ المميز والغيرية
كما قررناه انما هو موقوف ومتفرع على التعدد والتكثر فقد فرضنا الاغماض
النفس عنها بل ما وجدت ما وجدت اذا وجدت كلمة ما الاولى موصولة

او موصوفة وكلمة وجدت الاولى والثانية بفتح الواو والجيم وبفتح التاء
الخطاب في الكل وكلمة ما الثانية نافية والواو في وجدت الثانية
مضمومة والجيم مكسورة فكلمة تقديرا لكلام بل اذا وجدت الشيء الذي
وجدت اي منه العين الساذجة ما وجدت انت اي الحرث فانيا معدوما
لما تقرر عند اهل التحقيق انه الحادث اذا قارن القديم لا يبقى منه
اثر كما نقل عن سيد الطائفة جنيد رضي الله عنه فاطف المصباح اي
مصباح العقل والفكر والنظر فقد طلع الصباح اي طلع صباح الحقيقة
على ما هي عليه في الحقيقة اي في نفس الامر قال في الحواشي وجه عنوانه بر اي
وجه عنونة هذا المبحث بالرمز ظاهر لان مقاصده ومطالبه مذكورة
بطريق الرمز لا الكشف الكامل والتفصيلات بل فان الرمز في اللغة
الاشارة والايماء بالشفتين او بالحاجب فالمرموز ليس مكتوما
صرفا ولا مكشوفا كاملا بل هو ما يكون بين المكتوم الصرف والمكشوف
الكامل ومضامين هذا الفصل كذلك فلذلك عنون بالرمز والى
هذا اشار بقوله لما كان فحوى الرمز كونه بين الكشف والكتم اي لا
يكون كشفا كشيفا ولا كتما كتيما لم يرخص الحال التعرض له بمزيد الكشف
والتفصيل هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان السؤال انه
يقال لما كان مقاصد هذا الفصل مذكورة في المتن بطريق الرمز والايماء
كان المناسب انه يبينها في الشرح بيانا وافيا ويكشفها كشفا
كافيا فاجاب عنه بان ما هو حق الرمز ومناسب لحاله لا يرخص ذلك
الكشف والبيان وسنذكر المعاني والمقاصد المرموز في هذا الفصل
قلب هذه اللمعة بضم اللام وسكون الميم وهي في اللغة قطعة من
النبت والمراد بها ههنا قطعة من هذا الكتاب فان هذا الكتاب
في بيان احوال المبدا واحوال المعاد فكل واحد منهما قطعة منه

فمقاصد

فمقاصد هذا الفصل قلب القطعة التي هي بيان احوال المعاد اعني بيان
تكثر الواحد الحقيقي في تنزلات النفس وانهباطها الى عالم السفل والكثافة
وفي التوحد كثراته في ترقياتها وصعودها الى عالم العلو واللطافة وهذه
المسئلة زبدة مسائل علم التوحيد وعمدتها عند الطائفة الصوفية القائلين
بوحدة الوجود بل لا مسئلة من مسائل هذا الفن الا وهي راجعة الى هذه المسئلة
شديدة التعلق بمسائل هذا المطلب فلذلك سماها باللمعة الدالة
على البروق واللمع وكان هذه اللمعة اصل ومرجع سائر مسائل الفن كذلك
ما يرمز ويومي اليه في هذا المبحث من ان التميز والكثرة انما هما بالنفس
وفي النفس ومن انه عند الاعراض عنها وعما يطرء عليها يكون كل شيء
هالكا الا وجهه اصل دون ذلك وعمدة ونتيجة بهذه اللمعة اذ لب المطلب الاقصى
مطلوب سوا لا العاشقين معشوقا وراه فهذه اللمعة بمنزلة جسد
نوراني وهذا المرموز في هذا الفصل قلبها واصلها الذي سائر اجزائها
بمنزلة فروعها وشعبها قوله واصلها عطف تفسير على قوله قلب هذه
اللمعة فتدبر فالسوابق واللواحق اي المباحث السابقة على هذا
المبحث والمباحث اللاحقة له كافية في تحقيقه اي في تحقيق ما يرمز ويومي
اليه في هذا المبحث لمن له قلب التنوين في قلب للتعظيم والمدح اي
لمن له قلب مستعد لتحقيق الحقائق على ما هي عليه في نفس الامر اي له
قلب يتقلب في الصور والصفات ولا يتقيد ببعضها اي لا
يحصر الحقيقة في بعض الصور والصفات بل يقلبها في جميعها ولهذه النكتة
قال له ولم يقل له عقل اذ شان العقل التقييد والحصر كما بين في موضعه
والمراد بمن له قلب وهو كذا وكذا هو المحقق الغير المقلد يعني انه السوابق
واللواحق كافية في تحقيق لمن له قلب كذا او القى السمع اي ليس له قلب
كذا ولكن القى سمعه القاء صادقا لمن له ذلك القلب يعني او لم يكن

محضا ولكن قلد المحقق تقليدا عن صميم الاعتقاد والنية رسوله وهو
شهيد اي والحال انه ذلك المقلد حاضر متوجه بصميم قلبه الى ذلك
المحقق اي حال كونه مقلدا اتباعا له تقليدا بكمال اعتقاده تبعية له قولا وفعلا
واعتقادا لا اتفاقا بعمل بمانه وتنكر بقلبه يعني ان السوابق اللواحق
كانت للمحقق وللمقلد به تقليدا صادقا فان هذين الشخصين اعني الشخص
المحقق والمقلد به بالتقليد الصادق ثابتا على الصراط المستقيم كالنبي
ومن امن به صدقا والمجتهد ومن قلده صدقا واما من سواهما فكالانعام
بل هو اضل والى هذين الشخصين وقع الاشارة في الخبر الصحيح الناس
قسمان عالم ومتعلم والباقي همج ولا خير عليك انه قوله والسوابق الى اللواحق
اه ايضا جواب عن سوال مقدر تقديره لما كان هذا اصل جميع المطالب
وراس جميع المآرب فقال المص جعله مرموزا محجوبا تحت حجاب الرمز مستورا
وراء نقاب الاخفاء فتدبر قال في المتن متنه قال في الحواشي ومدد به
اي بالسنة لانه اي لان المذكور فيما سبق بالقوة القريبة من
الفعل اسمي كلام الحاشية فالنفس الناطقة كما ظهر في الفصول السابقة
مادة جميع الصور كالهيولى وارض كل الحقائق اي ارض جميع ما بعالم
الحقائق في عرف اهل الرسم والا فالحقيقة في الحقيقة واحد وما سواها
شئونها كما سمعت سابقا فيها اي في تلك النفس او في تلك الارض
والمال واحد تثبت اصولها اي اصول تلك الحقائق ومنها
اي من تلك النفس او الارض تثبت فروعها اي فروع تلك
الاصول التي هي الحقائق فان اضافة الاصول الى ضمير الحقائق بيانية
واما اضافة الفروع الى ضمير الاصول فلامية فيكون محصل المعنى في النفس
تثبت الحقائق ومن النفس تثبت فروع الحقائق يعني احكامها المتعلقة
والله اعلم ثم اعلم انه نسخ الرسالة محلقه في تثبت التر تجب فروعها واصلها

ان تثبت

انه تثبت التر تجب اصولها اصولها مشتق من الثبوت بالثاء المثلثة والتي
تجب فروعها مشتق من النبت بالنون ثم الباء الموحدة ثم تاء فوقانية واما
سائر النسخ فليست بشيء فلذلك تركت التعرض لها فهو اي النفس
وتذكير الضمير باعتبار الخبر اي فالنفس هو الكتاب الجامع قال الش هو الجامع لجميع
الحقائق الالهية والكونية وهو الاسم الاعظم قال الش هو الاعظم الشامل
لجميع الاسماء الكلية والجزئية اذ هو مظهر الاسم الاعظم الذي هو اسم الله تعالى عند
اكثر المحققين وعندهم انه المظهر عين الظاهر فهو عين الاسم الاعظم وهو
العرش قال الش هو العرش المحيط بجميع السموات اي الحقائق العلوية
مطلقا وبجميع العناصر اي الحقائق السفلية مطلقا ومحله الذي هو مستوى
الرحمن صفة العرش المحيط فان الش كما قال الله تعالى الرحمن على العرش
استوى والتوصيف بمحله الذي هو مستوى الرحمن اشارة الى الحديث القدسي
المشهور الذي هو قوله لا يسعني ارضي ولا سمائي ولكن يسعني قلب عبدي
المؤمن ثم قال الش الرحمن في عرف اهل التحقيق اسم للذات الموصوفة
بالرحمة العامة اي الشاملة لجميع حقائق الممكنات جواهرا كانت او اعراضا
مجردة كانت او مادية كما ان الرحيم ايضا اسم للذات الموصوفة بالرحمة
لكن بالرحمة الخاصة ولهذا قالوا ان الرحمة الرحمانية شاملة للمؤمن والكافر
بخلاف الرحمة الرحيمية فانها مخصوصة بالمؤمن ولا يصل اثرها الى الكافر
قط فعلم منه ان فعله المفيض للرحمة الايجادية ظهور جميع الممكنات اي الجوهرية
والعرضية والمجردة والمادية بتفاصيلها صفة كاشفة لاسم الرحمن وبها
اي بالنفس الناطقة وفيها اي في النفس الناطقة يتعدد النفس الرحماني
فسر الش النفس الرحماني بقوله اي انبساط الوجود الممتد على جميع اعيان
الممكنات ومحله الواحد في حد ذاته صفة للنفس الرحماني فان النفس
الرحماني واحد لا تعدد فيه بحسب ذاته والتعدد فيه انما ا

من الاعيان القابلة الممكنة المجعولة للاستعداد فالتفاوت في اضافة الوجود
وتوابعه منه تعالى كمالا ونقصانا على الاعيان الممكنة ليس الا التفاوت
استعداداتها واختلاف قابليتها فالجمعية واحدة ما دامت عقلا صرفا
فاذا تحركت الجمعية بالطبع وظهرت اي الجمعية في النفس التي مرتبتها تحت
مرتبة العقل عددتها اي كثرتها النفس بحسب ما لها اي للنفس من استعدادها
الذاتي من قابليتها لقبول احكام التنزلات المختلفة والصفات المتعينة المتكثرة
كما سيأتي ان جعله لبعض ومرتبتها قال في الحواشي قوله عددتها النفس بحسب ما لها من
الاستعداد الذاتي بقبول احكام التنزلات اشارة الى ما بين لفظي العدد
والاستعداد من الاشتراك الاشتقاقي فان مأخذهما واحد المثبتة
ذلك الاشتراك الاشتقاقي اللفظي على الاشتراك فيما بين معنييهما
ورايت في بعض نسخ الرسالة المبني بدلا من قوله المثبتة وقال الش في شرح
هذه العبارة فان الاشتراك الاشتقاقي بين اللفظين متفرع على الاشتراك
فيما بين معنييهما انتهى كلام الش وانت خبير بان كلامه هذا مشعر بانه
رجح نسخة المبني على نسخة المثبتة فتنبه ولا تغفل ومن تتبع اللغة العربية
المعربة اي المفصحة كنه الحال قال الش اي عن كنه الحقايق التي وقعت
معاني للالفاظ العربية انتهى كلام الش وجد فيها اي في اللغة العربية
لطائف مفصحة عن اصول الحقايق قوله من تتبع اللغة العربية مبتداء
وقوله وجد فيها خبر المبتداء وقوله لطائف مفعول وجد كما تعرض لتفصيل
نبذ منها بعض المتاخرين من اهل الذوق الكامل اراد بهذا البعض
المولى شرف الدين اليزدي استاد خواجه صاين الدين الاصفهاني
الشهير بخواجه صاين الدين تركه جزاه الله تعالى عن طلبة الحق خير الجزاء
انتهى كلام الحواشي قال في المتن فصارت اي الجمعية التي كانت واحدة
ما دامت عقلا صرفا فصارت الجمعية الواحدة في مرتبة العقل عددا

في مرتبه

في مرتبة النفس اي اذا تنزلت الجمعية الواحدة التي هي عقل صرف ووصلت
في تنزلها الى مرتبة النفس صارت عددا في مرتبة النفس وهذا معنى
قول قدماء الاساطين من الحكماء العدد عقل متحرك يعني بطن من مرتبة
الى مرتبة النفس فما تحت مرتبة النفس من المراتب السافلة كمرتبة الحواس
والاجسام فاعرفه فقد انكشف لك الامر وفي بعض النسخ فقد كشف
لك الامر بقدر ما يمكن كشفه بالالفاظ والعبارة فاقنع بهذا
المقدار وانتظر على باب الفياض الوهاب حتى ياتيك اليقين كما سمعت
سابقا قال في المتن تكملة ثم ان النفس الناطقة لما تم بشعورها امر الظهور
برفع امر على انه فاعل تم يعني لما تم بشعور النفس الناطقة امر ظهور الجمعية
الواحدة بالذات بالصور المتخالفة كما اشار اليه المص بقوله فالعقل الذي
هو مستند الكثرة انما هو بالنفس في النفس كما اشار اليه بقوله فالنفس
مادة جميع الصور وارض كل الحقايق الى اخره فلما تم بالنفس امر الظهور
اقامة النفس الناطقة ايضا امر الاشعار اي امر اظهار حقايق المعاني
والمضامين بنفسها الهوائي بجر الهوائي على انه صفة بنفسها بفتح النون
والفاء في قوله بنفسها ومعه المقطع بالتقطيعات الحرفية صفة اخرى
للنفس الهوائي قال الحكماء الصوت كيفية تحدث في الهواء بسبب تموج
الحاصل بالقرع الذي هو امساس عنيف او بالقلع الذي هو تفريق
عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع وقد يعرض
للصوت كيفية بها يمتاز الصوت عن صوت اخر يماثله في الحدة والثقل
امتيازا بحسب السماع فتلك الكيفية العارضة للصوت الحرف
عند بعض الحكماء وعند بعض اخر انه الحرف هو الهواء المعروض لتلك الكيفية
وذهب بعض اخر الى انه الحرف هو المجموع الهواء المعروض والكيفية العارضة
فكما ان النفس الرحماني الذي هو انبساط الوجود والوجود المنبسط

على الاعيان الممكنة ظهر فيها اى فى النفس الناطقة وبها اى النفس
الناطقة بصور الحقائق المتعددة كما صرح به حيث قال فيها وفيها يتعدد
النفس الرحمانى الواحد فى ذاته كذلك ظهر النفس الانسانى الصـ
بسببها بصور الكلمات المختلفة الدالة على الحقائق والمعانى فلخص الكلام
ان النفس الرحمانى والنفس الانسانى عبارة عن النفس الناطقة
باعتبار تنزلاتها الى عالم الاجسام والالفاظ فكانها اى كان
الكلمات صداء الاصل الحقائق فالهواء المتموج الحاصل للصوت
اذا صادم جسما املس كجبل او جدار املس بحيث ينصرف اى يرجع
هذا الهواء المتموج الى الخلف محفوظا فيه هيئة التموج الاول
حدث من ذلك التصادم والرجوع صوت اخر شبيه بالصوت
الاول وكمال المشابهة حتى يتوهم انه عين الصوت الاول فسمى
الصوت الثانى بالصدا والاول بالنداء وكانها اى تلك
الكلمات عكس لصورها اى لصور الحقائق انعكست تلك
الصور عنها اى من النفس الناطقة لشدة صفائها اى صفاء
النفس الناطقة التى هى فيها تلك الصور فانعكست الصور منها
الى ما يناسبها اى الى ما يناسب النفس الناطقة من الهواء
الحامل للصوت قوله من الهواء بيان الموصولة فى قوله الى ما يناسبها
وقوله لما بينه اى بين الهواء الحامل للصوت وبين الروح الحيوانى الذى
الذى هو بخار لطيف نورانى متصاعد من القلب الصنوبرى الى
سائر اعضاء البدن الذى هو مستويها اى مستوى النفس الناطقة
اولا اى ابتداء تعليل لقوله انعكست يعنى انعكست الصور من النفس
الناطقة الى الهواء الحامل للصوت لما بين الهواء الحامل للصوت
وبين الروح الحيوانى الذى هو مستوى النفس اولا من المجانسة بيان

لما بينه والعبارة اوضح لما بين النفس الناطقة وبين الروح الحيوانى من مناسبة
هى ان الروح الحيوانى مستوى النفس اولا لان النفس الناطقة تتعلق
اولا بالذات بالروح الحيوانى وبواسطته تتعلق بجميع البدن كما بين
فى محله وبين الروح الحيوانى وبين الهواء الحاصل للصوت مناسبة
تامة هى المجانسة لان كل واحد منهما من جنس الهواء فبواسطة
الروح الحيوانى حصل المناسبة بين النفس الناطقة وبين الهواء الحامل للصوت
لان مناسب المناسب مناسب فتدبر ثم ذلك الصداء راجع
الا الى النفس الناطقة وتلك العكوس ما ظهرت الا عليها اى على
النفس الناطقة لما تحقق من سوابق الفصول ان كل ما فى الكون انما هو
بالنفس وفى النفس بل كل الكائنات عبارة عنها لان كلها مراتبها
باعتبار تنزلاتها كما دل عليه قوله انها ما قدا الصور وارض كل الحقائق
الى اخر العبارات التى كانت تصرح فى هذا المعنى فرجع الامر اى امر التعدد
والتكثر فى الحقائق كله اى كل الامر الى النفس كما عرفت فاذا عرفت انت
الى الله تعالى بالاغماض بعين بصيرتك عن النفس وعما يطرء عليها فقد
تم الامر اى امر التوحيد الا الى الله تصير الامور فى الحواشى قوله تكملة
اى هذه تكملة فى تحقيق النفس الانسانى وفى وجه التطبيق بينه
اى بين النفس الانسانى والنفس الرحمانى ووجه العنوان بالتكملة
لان الغرض الاصلى من هذه الرسالة تحقيق المبدا الذى هو
التنزلات الى ما لا يتناهى من الصور والشئون والتعينات و
تحقيق المعاد الذى هو الترقى والتصعد الى الاصل بقدر الاستعداد
وقد حصل ذلك التحقيق المبدئى والمعادى فيما سبق من الفصول
والمباحث المعنون كل واحد منها بعنوان مناسب لكن الاشارة

الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام الحاصل بالنفس الانسانى تكميل هذا المقصد
الذى هو الغرض الاصلى من الرسالة فانه تحصيل لقوله لكن الاشارة
الى بعض اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل هذا المقصد يعنى انما قلنا ان
اللطائف المتعلقة بالكلام تكمل هذا المقصد لان الكلام اخص خواص النفس
الناطقة اذ بالكلام تمتاز النفس الناطقة عن النفس الحيوانية والنفس النباتية
كما لا يخفى قوله التى هى مرجع الكل صفة النفس الناطقة اى انه الكلام اخص
خواص النفس الناطقة التى هى مرجع كل الحقائق كما صرح به فى المتن فى ع
التكملة بقوله فرجع الامر كله الى النفس ثم قال فى الحواشى قوله وكانها
صداء لاصل الحقائق يعنى كان الكلمات المسموعة صداء لتلك الحقائق
الظاهرة الكائنة فى النفس الناطقة الحاصلة بالنفس الرحمانى
الذى هو عبارة عن افاضة الوجود على كل الكائنات فكان الحقائق
باعتبار صورها العينية اى الخارجية اصوات غيبية قال الش اى مخفية
عن الحواس باعتبار طبايعها الكلية المطلقة انتهى كلام الش وهو صريح
فى ان قوله المص اصوات غيبية بالغين المعجمة من الغيبوبة التى بمعنى
الخفاء وانت خبير بان الاولى بل الصواب ان يكون بالعين الغير
المنقوطة لان الصداء لا يكون الا للاصوات المسموعة الظاهرة وظ
ان الكلام هاهنا مبنى على التشبيه والمبالغة كما دل عليه كلمة كان المنبئة
عن التشبيه بطريق المبالغة والا فليست الحقائق اصواتا حقيقة
لا خفية ولا ظاهرة فالمناسب لمقام المبالغة جعل الحقائق بمنزلة
الاصوات الظاهرة وجعل الكلمات المسموعة صداء لها كما لا يخفى
على المتتبع لاساليب تراكيب كلام العرب فالحقائق بمنزلة الاصوات
المسموعة وتلك الكلمات المسموعة صداءها اى بمنزلة صداها هذا التشبيه

لطيف

لطيف فى غاية اللطافة وقد اشار الى التشبيه قوله وتلك الحقائق اى و
نقول كان تلك الحقائق صورا اصلية منطبقة فى مراة النفس الناطقة
والالفاظ الدالة عليها وكان الالفاظ الدالة على تلك الحقائق عكسها
اى عكس تلك الصور الاصلية المنطبقة فى النفس الناطقة وقوله اللايح
مرفوع على انه صفة عكسها اى وكان الالفاظ عكسها اللايح من النفس الناطقة
على مرات الهواء الحامل للصوت وقوله لشدة صقالة النفس الناطقة
تعليل للوح العكس من النفس الناطقة واستدعاء الصقالة عطف على
شدة اى لشدة صقالة النفس ولاستدعاء الصقالة ظهورها فى الصقيل
من الصور الى ما يناسبها ويحاذيها اعلم ان تانيث الضمير فى ما يناسبها
ويحاذيها مع انهما عائدان الى الصقيل انما هو باعتبار ان الصقيل هنا
عبارة عن النفس الناطقة ولا يخفى عليك ان الصقالة كالكثافة من خواص
الجسم فنسبة الصقالة هنا الى النفس الناطقة المجردة عن المادة انما هى
بطريق التجوز والتشبيه وكذلك جعل الحقائق اصواتا وجعل الكلمات
صداء لها وكذا جعل الحقائق صورا منطبقة فى النفس الناطقة وجعل
الكلمات والالفاظ عكسها كما لا يخفى وقوله والمناسبة بين النفس
والهواء المجانسة الهواء الروح الحيوانى الذى هو متعلق النفس ابتداء
فان الروح الحيوانى جوهر هوائى اى من جنس الهواء جواب عن سؤال
مقدر تقديره ان الصقالة يستدعى ظهور ما فى الصقيل الى ما يناسب
ذلك الصقيل وقد عرفت ان المراد بالصقيل هاهنا النفس الناطقة
فما المناسبة بين النفس الناطقة والهواء الحامل للصوت وخلاصة
الجواب ان الهواء الحامل للصوت مجانس للروح الحيوانى والروح الحيوانى
متعلق النفس الناطقة وهذه المناسبة اى وهذا المقدار من المناسبة
ولو كان بواسطة الروح الحيوانى اقتضت انعكاس ذلك الصداء

والصور البينة اى الى ذلك اللواء الحامل والله اعلم قال فى المتن ختم وصية
اى ختم الرسالة بوصية نافعة مهمة جدا فقال ودع فى تلك الفصول
فى هذه الرسالة اصول وقواعد وضوابط فى تحقيق المبداء والمعاد لمن
اتقنها اى اتقنت تلك الاصول اى لمن علمها علما يقينا كاملا
فان الاتقان هو اليقين الكامل فقد سهلت عليك الغوامض الآتية
اسم الفاعل من الاتيان يعنى فقد سهلت عليك المسائل المشكلة فى احوال
المبداء والمعاد واتضحت لديك الحقائق الخفية اى قد صارت
المسائل الدقيقة الخفية واضحة لديك فصنها اى اذا كان سهولة
غوامض هذا الفن ووضوح حقائق مسائله موقوفا على اتقان قواعده
فصن هذه القواعد وهذه الرسالة المشتملة على تلك القواعد من الصيانة
بالصاد الغير المنقوطة بمعنى الحفظ والمنع اى فاحفظها وامنعها عن غير
اهلها ولا تضنن بالضاد المعجمة من الضنة بمعنى البخل اى لا تبخل بها
اى بهذه الاصول او الرسالة على اهلها لا تمنعن من اهلها فان
ترك الاول اى ترك صيانتها ضلال واضلال اى موجب وسبب
لضلالك ايها التارك فانك لو لم تكن ضالا لحفظتها عن غير
اهلها وايضا موجب وسبب لاضلال من اعطيتها له وسيأتيك
التفصيل فى بيان الضلال والاضلال فى الحاشية المتعلقة بهذا
المقام وفعل الثانى اى فعل الضنة والبخل على اهلها ظلم على اهلها
ووبال عليك ايها البخيل فعليك اى فاذا كان ترك الاول
ضلالا وفعل الثانى ظلما ووبالا فعليك بتوقف الاستهمال اى
بطلب معرفة الاهل بهذه الاصول او الرسالة وتلك المعرفة لا تكون
الا بكثرة الاختبار والتجربة والامتحان بانواع التجربات ولا يخفى
عليك ان الاطلاع على الاهلية فى غاية الصعوبة فيحتاج الى كثرة المصاحبة

والمعالجة

والمعالجة والمسافرة ولهذا قال سيد الاولين والآخرين عليه السلام
اولادوا فواصل صاحبت هل عاملت هل سافرت واياك والاغترار
بظهور الآثار اذ لا اعتداد بها ولا اعتماد عليها لان كثيرا من الاشخاص
يدل ظاهر آثارهم واحوالهم على اهليتهم وهم فى نفس الامر فى غاية الانهماك
ونهاية الاستهلاك فى تيه الضلال اذ ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة ولا كل
لامع شرابا بل ربما كان سرابا وفى المثنوى المعنوى چون بسى
سلطان آدم روى هست پس بهر دستى نبايد داد دست
فهذه اللطيفة العلية التى لها الامثلة المذكورة اعز من الكبريت الاحمر
لا يكاد يوجد واحد من هذه اللطيفة الا فى الاقل الاندر وعلم ان ما
يلحقك من التنودة اى من التاخير والمنع فى سوقها اى سوق تلك الاصول
والحقائق الى اهلها اهون واسهل بمراتب مما يلحقك فى افشائها
عند غير اهلها فان الاول اى منعها من اهلها تاخير فى دفعها اليهم
والثانى اى افشاها عند غير اهلها تفويت والموخر يتدارك دون
الفائت فانه لا يمكن تداركه كما لا يخفى وانت تعلم ان الزمان قد
فشا فيه الحسد والعناد وشاع فيه الجهل البسيط والمركب والاضرار
بسببها فى جميع البلاد ولكن انت على بصيرة فى امرك ذا عزيمة فى سرك و
جهرك وتيقن اى كن على اليقين لتثبت الحقائق وافشاء
الى غير اهلها مذموم فى الطرائق اى فى طرائق اهل الملة النحلة كلها
وقد تواردت بذلك الانذارات النبوية تعاضدت فيه
الاشارات الولوية اى الانذارات المنسوبة الى النبى والاشارات
المنسوبة الى الولى منها قوله عليه الصلوة والسلام نحن معاشر الانبياء
امرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم ومنها الابيات المنسوبة الى زين

العابدين

رضي الله عنه اني لاكتم من علمي جواهره كيلا يرى الحق ذو جهل فيفتتن
وقد تقدم في هذا الى الحسين والحسن و وصى قبله حسنا ورب
جوهر علم لو ابوح به لقيل لي انت ممن يعبد الوثنا ولاستحل
رجال مسلمون دمي يرون اقبح ما يأتونه حسنا ومنها ما قال بعض
العارفين افشاء سر الربوبية كفر وايضا منها ما قال بعض العارفين
حق الاسرار صونها عن الاغيار ولا يضيق صدرك ممن ينكر
قدرك وكن كما قال افلاطون لا يغرك جهل غيرك بك بل علمك
علمك اي الزم علمك بنفسك وكن متعرضا لنفحات الله في دهرك
هذا اشارة الى قوله صلى الله عليه وسلم ان الله في ايام دهركم نفحات
الا فتعرضوا لها فان للاوقات خواص وآثارا معنوية معقولة
كالخواص الصورية المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما يعرفها
اي يعرف تلك الخواص العارفون بتلك الخواص فضلت
في الشريعة الحقة كثير من الايام والليالي غيرها كيوم الجمعة ويوم العيدين
ويوم عرفة وايام التشريق وغيرها مما علم في الاخبار والاحاديث
فضيلتها واذا اوردك اي احضرك من ورد بمعنى حضر رائد النظر
الرائد هو الذي يرسله القوم في طلب الماء والكلاء اي العارف
الماهر في معرفة المنازل والمراتع التي فيها الماء والكلاء كما ان الرائد في
عرف اهل البحر والسفاين من هو الماهر في معرفة احوال السفينة
والمراد به ههنا والله اعلم المرشد الكامل اذا احضرك واوصلك
الرائد هذا المربع المقدس يعني اذا اهداك المرشد الكامل هذا
المنزل المقدس والموقف المونس والمراد بالمربع المقدس والموقف
المونس ههنا كنه حقايق مباحث هذا الكتاب يعني لو جعلك المرشد

واقفا

واقفا مطلعا على كنه معاني هذه المباحث فقل للسالك من القوى
المدركة الظاهرية والباطنية امكثوا اي اسكنوا بمكانكم ولا تشتغلوا في
الشبه نارا اي بصرتها ابصارا لا ريب فيه وقال بعض المفسرين آنست
ابصارا ما يونس به لعلي آتيكم بقبس اي بشعلة او جمرة او اجد على النار
هدى اي هاديا ما يهديني على الصراط المستقيم واخلع نعليك عطف
على قل اي قل للسالك ذا وذا واخلع نعليك اي بعد عنك القوة
الشهوية والغضبية او المال والجاه انك بالوادي المقدس اي
المطهر طوى عطف بيان للوادي فهو اسم للوادي المقدس والمراد
ههنا مباحث هذا الكتاب ولا تغرس الغرور بحبال جمع حبل اي ولا
تكن مغرورا بالحبال خيال اهل الجدال فانه اي ان خيال اهل الجدال
سحر مفترى اي شيء باطل لا حقيقة له والق على سحرهم والق ما
في يمينك من التحقيقات التي استفدت لها بهداية الرائد تلقف
اي تلتقم وتبلع ما صنعوا انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث
اتى والمراد بما صنعوا ههنا خيال اهل الجدال ولا يخفى عليك ما في هذه
الاقتباسات والاستعارات والتشبيهات من كمال الحسن واللطافة
ومن نهاية البلاغة ولا تنسني في اوقاتك واشركني في صوالح دعواتك
لا يخفى ان الخطاب لكل احد من الناظرين في هذا الكتاب شكر الله سعيه
في تحقيق حقايق الدين واثابه ثواب ورثة الانبياء والصديقين و
جزاه احسن ما جزى به عباده الصالحين والصلوة على القدسيين و
في بعض النسخ على القدوسيين وهو الاظهر اي على المنسوبين الى القدوس
خصوصا سيدنا ونبينا وشفيعنا سيد الكل اي سيد القدسيين
في الكل اي سيدهم في كل الصفات الكمالية وعلى آله وصحبه اجمعين

والحمد لله رب العالمين قد تم تخريج اي تحرير هذه الرسالة الموسومة بالزوراء
بيمين مؤلفه الفقير الى رحمة ربه الغني محمد بن اسعد الشهير بجلال الدين
الدواني منسوب الى دوانه وهي قرية من قرى شيراز وتمامه بعد
العشاء الآخرة من ليلة الخميس الثاني عشر من شهر جمادى الاولى سنة ثمان
وسبعين وثمانمائة من الهجرة النبوية قال في الحواشي قوله اي قول المتن فان
ترك الاول اي ترك الصيانة والحفظ من غير اهلها ضلال من حيث اضاعة
بضاعة تلك النفايس ووصفها عند من لا يعرف حقها اي حق قدرها
ولا يتمكن من القيام بموجب حفظها الموجب على وزن ما جاء جمع موجب
وموجب الشيء سببه اي لا يتمكن من القيام باسباب حفظها وقوله من
العمل بمقتضاها بيان للموجب وللحفظ وفي بعض النسخ والعمل بمقتضاها
بالواو العاطفة بدون كلمة من عطف على الموجب اي لا يتمكن من القيام
بموجب حفظها ومن القيام بالعمل بمقتضاها حالا وقالا وفعلا والنسخة
الثانية اولى والله اعلم فان من يعرف حق قدرها يتمكن من القيام
بموجب حفظها والعمل بمقتضاها انما هو من كان اهلا لها كما لا يخفى
على المتفطن وقول الماتن واضلال عطف على ضلال والاضلال من حيث
انه الملقى اليه لما لم يفهم حقايقها بواسطة عدم اهليته لها تشوش
عليه ما تقرر من المجملات الخفية المنطبقة على التفاصيل وقوله المكلف بها
العامة صفة المجملات لا صفة التفاصيل لان العامة غير مكلفة بالتفاصيل
فان تكليفهم بالتفاصيل من قبيل التكليف بما لا يطاق وذلك محال
كما بين في محله يعني ان الملقى اليه لما كان عاميا غير عارف بحقايق
والقي اليه تلك الحقايق تشوش عليه ما يكلف به العامة من المجملات التي
اخذها من السنة حملة الشريعة الحقة اي تشوش عليه ما تعلم من الفقهاء

من المجملات

من المجملات المكلف بها العامة ولم يقدر على معرفة ما القي اليه من التحقيقات
المفصلة ففات عنه ما تعلم من الفقهاء ولم يعرف ما القي اليه
فضل اي فصار ذلك الملقى اليه تائها في مهادي الحيرة وضل ضلالا
بعيدا فكنت انت بسبب القائك اليه تلك الحقايق مضلا له
فلهذا اي لاجل كونه تائها في مهادي الحيرة والضلالة ترى كثيرا من متشدقي
زماننا بالمعارف قد ضلوا المتشدق اسم فاعل من باب التفعل و
التشدق بالدال المهملة والقاف طرف الفم وجانبه والتشدق في الفم اي بالفصاحة م
اعوجاجه الى جانبه للتكلف والتفصح في التكلم بالحقايق والمعارف
فلهذا تراهم قد ضلوا بمصاحبة ائمتهم ومجالسة اجلتهم يعني بمصاحبة
مرشديهم ومجالسة استاديهم كانهم اي كان هؤلاء المتشدقين
لم يستفيدوا من مرشديهم الا خباثة الاعتقاد ورذايل الاخلاق
وفرط الاعجاب اي اعجاب هؤلاء المتشدقين بهم اي بتلك الائمة
والاجلة بما سمح به صرف الدهر يعني فرط اعجابهم بهم واظهار كمال اعتقادهم
بهم ليس الا بسبب ما سمح به صروف الدهر لتلك الائمة من انتظام امور
معاشهم كلمة من بيان لما سمح به صروف الدهر يعني ليس اظهار فرط محبتهم
ودعوى كمال خلوص عقيدتهم بالائمة والاجلة الا بسبب انهم يرونهم قد
سامحهم الدهر بانتظام امور معاشهم من المال والجاه والاحتشام عند
الملوك والسلاطين ولا يكادون هؤلاء المتشدقون يعقلون
قولا ولا يستطيعون حولا من هذه الحالة التي هم عليها من التشدق والتملق
والنفاق بهذه حالة تلازمة تلك الائمة ومريديهم واما هؤلاء الائمة
المرشدين والاجلة الاستاذين فاشار اليها بقوله وترى اعاليهم
اي مرشديهم واستاديهم الذين حفظوا من كتب الصوفية كلمات
تصغير كلمات فنعم التصغير في هذا المقام اي حفظوا من الصوفية كلمات قليلة ما لهم

اي ليس لهم علم بمواردها اي بموارد تلك الكلمات ومشارعها الموارد
والمشارع في اللغة بمعنى واحد وهو المحل الذي يأتي الشارب ليشرب
الماء ولكن المراد بالمورد ههنا مكان ايراد تلك الكلمات اي لا يعلمون
ان تلك الكلمات في اي مكان يناسب ذكرها وبالمشارع اصول تلك
الكلمات ومأخذها والى عدم علمهم بالموارد واشار بقوله وينقلونها
اي ينقلون تلك الكلمات لا على وجهها بل يحرفون الكلم عن مواضعها
كالمحرفين من قوم موسى صلوة الله عليه ويحبون ما لا يشمون منه رائحة
كتبهم اي في كتب الصوفية جمعا التنوين فيه للتحقير والتنكير اي جمعا
لا فائدة فيه ولا نفع يعني لا حسن فيه وهم يحسبون اي يزعمون انهم
يحسنون صنعا اولئك كالانعام بل هم اضل اي اولئك كالانعام
في عدم تعقل المعاني وفي عدم الابصار للاعتبار وفي عدم استماع الالفاظ
للتدبر في المعاني وفي ان مشاعرهم وقواهم متوجهة الى اسباب التعيش
التمتع مقصورة عليها فذلك مبلغهم من العلم فانهم يعلمون ظاهرا من
الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون بل هم اضل من الانعام فان
الانعام تدرك ما فيه المنافع فتطلب وما فيه المضار فتهرب عنه وهؤلاء
ليسوا كذلك وبعبارة اخرى الانعام غير فاقدة لكمالاتها المطلوبة من
طبايعها بخلاف هؤلاء الضالين اعاذنا الله وسائر المسلمين من الضلال
والزلل ووفقنا لما يقربنا من العقد والقول والعمل وله الحمد حمدا يوافي
عتيد نعمه العتيد سواء الحاضر المهيا ويكافي مزيد فضله وكرمه والصلوة والسلام
على سيدنا محمد واله واصحابه وتابعيه واحبابه والحمد لله رب العالمين
هذا اخر كلام المصحح الحواشي وهذا ما تيسر لي من التعليقات المتعلقة
بتوضيح المتن وحل الحواشي في المرة الثانية.

٨٤

استصحبه الفقير الیه سبحانه وتعالی
محمود بن ... دور العفا الیسوع
عفی عنهما

ها

نظاره کن در آینه خود را عجب مخ
اما بشرط آنکه نباشی رقیب خویش

استودعته الدهر
وانا الفقير الیه ذاته
المسند عند المشهور محمد ...
راجیا الله ...
مراد

الحمد لله الذی لا آخر لاولیته • ولا اول لآخریته • ولا بطون
لظاهریته • ولا ظهور لباطنیته • ولا کیفیة لذاته • ولا وصف
لصفاته • ولا فراج لقوته • ولا علاج لصنعته • ولا این لمکانه
ولا حین لزمانه • ولا کنه لشانه • ولا حیث حیث هو
ولا این این هو • ولا متی حین هو کیف هو • وهو کما هو • ولا
هو الا هو • ولا هو بلا هو الا هو • ذلکم الله ربکم خالق کل شیء
لا اله الا هو • وصلی الله علی محمد سید الوری وحبیبه
المصطفی • وآله مفاتیح الهدی • واصحابه مصابیح الدجی
وسلم علیهم تسلیما کثیرا • قال الله تبارک وتعالی واذا سالک
عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان
وقال جل وعلا • ونحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون و
قال عز وجل • ونحن اقرب الیه من حبل الورید اعلم
احسن الله تعلمک وتفهمک • که چون پادشاه عالم تعالی
وتقدس به بنده خیری خواهد • اورا بخود آشنا کند
وبقرب خودش بینا کند • تا پیوسته قرب او اندیشد

اندیشد وهمواره اورا با خود وخود را با او داند وبیند لاجرم
حرمت وتعظیم حق سبحانه صفت او گردد • ومحافظت
نمودن بر آداب صحبت عادت او گردد واورا هر دم راحت
وانس می افزاید • ودولتی از نو حاصل میگردد وهر شقاوت
ومحرومان که طرد ودور راه یافت از آن که خود را بوهم خطا وخیال
فاسد از حضرت مقدس او دور شمردند • وبحجب غفلت
از نواخت آنحضرت محجوب گشتند واگرچه صفت قرب
بوهم کژ ایشان عاطل نشود لیکن ایشان از قرب او وفوائد
وثمرات قرب او محروم ماندند • همچون تشنه بیابان که در بادیه
می رود وآب را در بار خود نهاده وفراموش کرده که در بار
او آبست وبسبب توهم بعد از آن هزاران بی ادبی از
نهاد ایشان بظهور آمد تا مستوجب عذاب الیم گشتند • سؤال
اگر گویی که ذات مقدس او که از همه صفات وسمات حدوث
منزه هست ومقابله ومحاذات اجسام وحلول در اجسام
برو جائز نیست وحرکت وسکون وانتقال وتغیر وتعدد
وتبعض را بذات مقدس او راه نیست • ونه بصفات او
پس قرب او را با تنزه هست وتقدس از همه عوارض حدثان
چون فهم کنیم جواب گوییم که لعمری هرچه وهم بدان رسد
وعقل آنرا تصور کند وخیال آنرا برانگیزد وفهم آنرا دریابد
ذات وصفات رب العالمین از آن همه منزه ومقدس
ومتعالیست وبا این همه تنزه وتقدس از رگ جان تو

بتو نزدیکترست • وازگویایی زبان تو بتو وازشنوایی
گوش تو بتو • واز بینایی چشم تو بتو • واز دانایی دل تو بتو
نزدیکترست • قرب مخلوقات بیکدیکر جز بمجاز نتواند بود
چراکه بعد در قرب مجازی گنج دارد یا بصورت یا بمعنی یا بوهم
و قرب حقیقی جز قرب حق تعالی نیست • زیراکه قرب
صفت اوست • وصفت او جز حقیقت نباشد • وقرب
حقیقی آن باشد که بهیچ وجه قابل بعد نباشد نه بصورت
نه بمعنی • نه بوهم و نه بخیال • وفهم کردن آن قرب بدین کمال
تنزه وتقدس ذات حق تعالی از همه عوارض حدثان وسمات
نقصان بغایت غامض وباریکست • واین سر عزیز را
فهم نتوان کرد • جز بمعرفت امکنهٔ جسمانیات وروحانیات وازمنهٔ ایشان
تا معرفت قرب حق تعالی بران بنا افتد • باکمال تنزه وتقدس
ونفی حلول واتحاد وتشبیه • ومعرفت این سر الاسرار
کلید کنوز معارفست • وسبب رسیدن بحضرت مالک
الملوکست • وبایستی که ما این سر عزیز وبزرگوار را در صمیم
جان وسویدای دل مخزون ومکنون داشتمی • نه از راه
تنجلی بلکه از راه عزت ونفاست • ولیکن در جلوه کردن
این مخدرهٔ عذرا سبب آنست که روزی در اثناء سخن
با حالتی گرم بر زبان ما رفت که لفظ مکان در اخبار آمده
است • انکار نباید کرد ولیکن مکان هر چیزی بباید شناخت
تا تشبیه از راه برخیزد • پس جماعتی از کوردلان وشور

وشوربختان از سر تعصب وحسد وعناد وجحود این کلمه را
دست آویز ساختند وبرنجانیدن ما میان دربستند
ورقم تشبیه بر ما کشیدند وبتکفیر ما حکم کردند وفتوی
نوشتند تا ما را ناچار از بهر اظهار برائت ساحت
خود از غبار تشبیه این مخدرهٔ عذرا را بر اعیان عالم
طبیعت عرض بایست کرد واین یوسف با جمال را بدان کور
دلان جلوه بایست داد اگرچه معلوم بود که درد تعصب
وحسد درمان نپذیرد وآب باران که مایهٔ حیاتست
هر دار را جز بتباهی نیفزاید قال الله تعالی ان الذین حقت
علیهم کلمة ربک لا یؤمنون ولو جاءتهم کل آیة حتی یروا
العذاب الألیم لیکن نومید نیستم که صاحب دولتی
از سر درد وطلب درین رساله نگاه کند • وازین گنج
معرفت برخوردار شود ما را بدعای خیر یاد دارد اکنون
پیش از شروع در غرض رساله فصلی در توحید
بنویسیم تا عاقل منصف را معلوم شود که تشبیه در راه
روندگان خود امکان ندارد چراکه در چشم شهود ایشان
جز حق تعالی بهیچ چیزی را خود وجود نیست ونتواند بود
پس حق تعالی را بچه تشبیه کنند چون با وجود او هیچ
نیست واین رساله را غایة الامکان فی درایة المکان
نام نهادیم حق سبحانه وتعالی این کتاب شریف را
موجب زیادتی ایمان ومعرفت رونده خواننده

وشنونده کرداناد و ما را فتنهٔ خلق و خلق را فتنهٔ ما مکناد
بلطفه وکرمه وسعته ومنّه وفضله ورحمته **فصل** فی التوحید
قال الله تبارک وتعالی • والهکم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحیم
بزرکان طریقت کفته اند که ما وصل الیه واصل وما وحّد الله غیر
الله و در مناجات حسین منصور رحمه الله مذکورست که انزهک
عمّا وحّدک الموحّدون و شیخ الاسلام عبدالله انصاری رحمة الله علیه
این معنی را نظم کرده اند **نظم** ما وحّد الواحد من واحد • اذ کلّ
من وحده جاحد • توحید من ینطق عن وصفه • عاریة یبطلها الواحد
توحیده ایاه توحیده • ونعت من ینعته لاحد • واین ضعیف
راست درین معنی **رباعیه** جلّت معالی قدس وحدة ذاته •
عن ان یطیر بها ذوالاطوار • هیهات ان تتطاوح عنقا البقاء
بلعابهن عناکب الافکار • هرچه وصمت اثنینیت وسمت
خلقیت دارد از توحید اعظم جز پنداری ندارد • وحق جل
جلاله متفردست بادراک کنه وحدانیت عظمی و مستاثر ست
باسمی که از ان وحدانیت مبنی باشد باسم واحد واحد واوحد و فرد د ح
وجواد وجود واجود وجود واجرد وانچه بدین ماند بر وحدانیت
هیچ دلالت ندارد • زیرا که این اسامی عدد قلت وانتفا ضمایم
وقراین اقتضا کند • وساحت قدس احدیت ازین همه منزّه و
مطهّر و مقدس است ونصیبهٔ خلقیت ازین طلب
این وحدانیت جز نظارکی این جمال وجلال بودن نیست
نه حرکت وهم درو کنجد • ونه عبارتی از و دست دهد ونه اشار تی

اشارتی بدان ممکن کردد **نظم** عاشقانرا چه روی با تو
از انک • لب بدو زند و در تو می نکرند • بر در تو مقیم
نتوان بود • خلقهٔ میزنند و میکذرند • الا انکه توحیدی
دیکر هست که انرا توحید الطف کویند • وان خلعت
خاکیانست • از حضرت لطف رحمانیت وعطف رحیمیت
وآن سه نوعست اول توحید قولی وان توحید
عامهٔ مومنانست • دوم توحید علمی وان توحید خواص عملی و آن ح
است • سوم توحید اخص خواص است • اما توحید قولی
آنست که بکوید بشرط موافقت دل قول اشهد ان لا اله
الا الله وحده لاشریک له واشهد ان محمداً عبده ورسوله
واین قالب وصورت توحیدست • ونجات یافتن از شرک
جلی بدو منوطست • وعصمت مال ودم بدو مربوط وسبب تایخ
جملهٔ احکام اسلامست • ورستن از خلود در دوزخ ورسیدن
بنعیم مقیم جنان ثمرهٔ اوست • واین توحید از زوال وتزلزل
دورترست وسلامت وثبات نزدیکتر از توحید
کسانی که بعقل تاریک شده و غفلت واسیر مانده در
بند شهوت ومحجوب کشته در عجب وفضولی که قصد سرا پردهٔ
عزت توحید کنند زیرا که با آلت وعدت عقل صافی از عو
از غفلات و مجرد از شهوات بتوحید رسیدن هم محالست
یا بعقل تاریک مختصر چه رسد وبازعقل چون در فضای عالم
توحید پرواز کند • شکار او جز شبهت وشکوک نباشد

ومتکلم دلیل توحید میگوید و می نماید که موقن است واندرون
او بشک و شبهت آکنده بود وابن السقاء البغدادی بر کنار دجله
بایستاد و صد دلیل بر توحید بوحدانیت حق فرو خواند پس
ازان ترسا شد و سوکند یاد کرد که بعدد هر دلیلی که بر توحید
گفتم دلیلی بر ثالث ثلاثه بگویم اگر او را یک دلیل از دلائل توحید
روشن شده بودی همانا که هرگز او را این واقعه نیفتادی اما
توحید علمی موقوفست بر معرفت زمان و مکان و دانستن حقیقت
آن و هرگز نتواند بود که کسی بر وحدانیت الطف اطلاع یابد و
حقیقت مکان و زمان ناشناخته و هرگز نتواند بود که کسی
بداند بحقیقت که حق تعالی با هیچ چیز نماند و هیچ چیز بدو نماند از هیچ
وجه و مکان و زمان ناشناخته و هرگز نتواند بود که کسی
بداند بحقیقت که حق تعالی نه در درون عالم است و نه بیرون
عالم و نه متصلست بعالم و نه منفصلست از عالم با آنکه یکذره
در کل عالم ازو خالی نیست و دور نیست و آنکس مکان و
زمان ناشناخته باشد و هرگز نتواند بود دانستن ایجاد
کن فیکون و دانستن استحالت خاموشی بر حق تعالی و دا
و دانستن آنکه او متکلم است ازلا و ابدا بی انقطاع و آنکه
سخن او یکیست بی تعدد و تبعض و تغیر و تکرر و دانستن
آنکه صد و چهارده کتاب که حق تعالی به پیغمبران علیهم الصلوة
والسلام فرستاده است یکی چون تواند بود و دانستن
آنکه حق تعالی پیش از وجود موسی علیه السلام و پیش از وجود

از وجود کوه طور با موسی چون گفت که اخلع نعلیک انک
بالواد المقدس طوی • و چرا او این سخن بعبرانی شنید و بی
عیسی علیه السلام با عیسی سخن چون گفت و او چرا بسریانی شنید
و بی مصطفی صلی الله علیه وسلم با او سخن چون گفت • و او چرا بتازی
شنید با آنکه سخن قدیم او ازین همه مقدس و منزه و مطهرست
و دانستن اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت حق تعالی و دانستن
آنکه حق تعالی بیک علم نا متعدد همه معلومات نا متناهی را تا ابد الاباد
که هست و بود و خواهد بود در وجود همی آرد و می تواند و بیک
شنوائی نا متعدد همه مسموعات نا متناهی را من الازل الی
الابد بدفعهٔ واحده می شنود و بیک ارادت قدیم همه مرادات را
میخواهد تا آنکس مکان و زمان را نشناخته باشد یعنی دانستن
و شناختن این همه ممکن نیست جز بشناختن و دانستن مکان
و زمان حق تعالی و علی الجمله شناختن معظم صفات و ذات قدیم
و دانستن معنی سبعی یا بیشتر از قرآن مجید که درین معنی
منزلست • و دانستن قدم قران و دیگر کتب موقوفست
بدانستن مکان و زمان حق تعالی و ما در عقب این فصل
هر دو را شرحی وافی کافی بنویسیم • چنانکه عاقل منصف را در آن
مجال انکار نماند • و اگر کور دلی از سر جهل مفرط و عقل مختلط در
ورطهٔ عناد و جحود افتد • و از قول لفظ مکان و زمان نفور شود
و بر تقریع و تشنیع اصرار نماید هیچ باک نباشد نظم
علی نحت القوافی من معادنها • و ما علی اذا لم یفهم البقر ••

زرف دریا کز و گهر زاید • بدهان سگی نیالاید • اما توحید
عملی بر سه درجه است • درجهٔ اول آنست که نفخهٔ از نفحات قدم
وبرقی از بروق عدم • وجذبهٔ از جذبات کرم بروجه قبول باستقبال
اقبال قدم رونده آید و سبل جهل وغشاوهٔ غفلت از چشم
حقیقت بین او بردارد آیت فکشفنا عنک غطاءک فبصرک
الیوم حدید مرید صادق زیرک دور بین در نور بر تو آن برق •
تیز بنگرد • وخویشتن را بعد از دعوی توحید وحسبان وصول
از فرق تا قدم زنار بند و زنار یابد ونفس خود را مشاهده
کند که در پیش هزار صنم سجود میکند • آتش غیرت که سوزندهٔ
غیرست در سینهٔ او زبانه زدن گیرد • وآب حسرت از دیدهٔ او
دویدن گیرد مدتی بدرد بنالد ودر طلب شفاء این درد با هر چیزی
بسکالد والتجا نماید • تا آنگاه که او را روشن شود که راحت هم
ازان بارگاه تواند آمد که جراحت آمد آیت وظنوا ان لا ملجاء
من الله الا الیه • پس روی نیاز بحضرت بنده نواز آورد
وراز با آن کارساز گوید • وغم دل خود بحضرت علام الغیوب
وکشاف الکروب عرضه دهد • چون اضطرارش بغایت
رسد واضطرابش بنهایت انجامد • وعدهٔ بشارت امن
یجیب المضطر اذا دعاه بانجاز پیوندد • ندائی در سر او
در دهند که • ای سلیم القلب ندانستی که معبود تست
آنست که مقصود تست آیت • افرایت من اتخذ الهه هواه
تا تو غیر ما میخواهی غیر ما می پرستی • هرچه دلبند تست خداوند

خداوند تست وهرچه هوای تست خدای تست گفتن ودانستن
که الله یکیست چه سود چون تو پیش هزار بت سجود میکنی علم
بی عمل وبالست وقول بی فعل نکال اگر میخواهی که توحید تو
مسجل شود قبلهٔ دل یکتا کن واز غیر ما تبرا جوی تا فعل
تو مصدق قول تو گردد پس در حال مرید مجاهده از تو آغاز کند
وبقطع عوایق وعلایق مشغول شود ودر جد وتشمیر هیچ
تقصیر نکند وتاخیر روا ندارد وتا بمدد عنایت وحسن کفایت همه
آرزوها از و فرو ریزد والتفات بما سوی الله نکند ودل او مجرد
ویکتا گردد ومدح وذم ورد وقبول خلق بنزد او یکسان گردد
وملجاء ومفزع او در کل احوال حضرت مالک الملوک بود چون رونده
بدین صفت گردد بدرجهٔ اول از توحید عملی رسیده بود درجهٔ دوم
آنست که چندان از نور ظهور حق بر جان رونده آشکارا گردد
که همه اجزای وجودیش چشم شهود او در اشراق آن نور ذره وار
روی در نقاب تواری کشد بر مثال تواری ذره های هوا در
اشراق نور آفتاب وذره در نور آفتاب نتوان دید نه ازانکه
ذره نیست شد بلکه ازانکه با ظهور نور آفتاب ذره را جز
تواری وتلاشی روی نیست اذا تجلی الله لشی خضع له
کل شی وچون سلطان نور ظهور وظهور نور حق جل وعلا
بر مظاهر بنده مشرف شود ذره های اکوان را جز تواری و
تلاشی روی نباشد نه اگر صفت بنده صفت خدای گردد
یا بدو پیوندد یا در و مضمر گردد یا بدو منضم شود تعالی الله عن

عن ذلک علواً کبیرا • و نیز نه انکه بنده بحقیقت نیست شود
نابودن دیگرست و نادیدن دیگر نه بینی که چون باستغراق
در آیینه نگری آیینه را نه بینی زیراکه در آینه مستغرق جمال
خودی • و نتوانی گفت آینه نیست شد یا آیینه جمال تو شد
یا جمال تو آیینه شد • و دیدن قدرت حق تعالی در مقدورات
همچنین دان بی تفاوت • و ارباب قدم این مقام را الفناء
فی التوحید خوانند • و مزلة الاقدام نیز خوانند بسیار کس را
از روندگان اینجا قدم لغزیده است و بهر شیوهء باطل
بیرون رفته اند • و جز بدلالت علم و آلت ذکا و مدد توفیق الهی
و بدرقهء پیر رسیدهء صاحب دیده این بادیه را قطع نتوان کرد
روندگان درین مقام بتفاوت باشند • کس باشد که در روزی
یکساعت و کس باشد که در روزی دو ساعت و کس باشد که
بیشتر اوقات مستغرق شهود حضرت بود و یکساعت غایب نباشد
و غیبت او بانفس او افتاده باشد • و دو سه نفس بیش غایب
نباشد یعنی از استغراق و از خواجهء اسلام قدس الله روحه
العزیز شنیدم که هر که همه شبانروز درین مقام مقیم تواند بود
شکر فردی و شریف کسی باشد • نظم
اندرین بحر بی کرانه چو غوک • دست و پایی بزن چه دانی بوک
اندرین راه اگر چه ان نکنی • دست و پایی بزن زیان نکنی
دریغ باشد اگر در چنین مملکتی با این طول و عرض تراقد مکاهی
نباشد خداوندا عزیزانی که روی بدین درگاه آورده آند مدد

[illegible]

فرست تا بنشهای این دولت رسند • و شر اخوان الشیاطین را
از روزگار ایشان دور دار • و وکیل ایشان در همه کار
و همه احوال تو یی و نعم الوکیل و نصیر ایشان در دفع تفرقه و
در همه احوال و همه کار تو باش و نعم النصیر • درجهء سوم
الفنا عن الفنا فی التوحید ست و این مرتبه آنست که
از کمال استغراق و قوت استهتار احساس رونده بفناء
خود و آگاهی او از فناء خود و دانستن انکه آن سلطان ظهور
جمال جلال است • بیک صدمت زحمت وجود در چشم شهود
بکنم عدم برد و هم از و بیفتد چه آگاهی رونده در همه احوال در نظر
روندگان طریقت همه اشارت بتفرقه میکند و عین الجمع و جمع
الجمع اینجاست که خود را و کل کاینات را در نور ظهور حق تعالی
گم کند • و آگاهی خود از گم کردن هم گم کند • و از ین گم کردن
هم گم شود • و هیچ بیند جز حق • و نبیند که هیچ نمی بیند جز حق
محوٌ فی محوٍ و طمس فی طمس نه اسمست اینجا و نه رسم نه وجودست
درین قدم نه عدم نه عبارتست درین مقام نه اشارت نه عرش
است در عالم نه فرش نه اثرست درین بحر نه خبر کوکب
کل من علیها فان جز درین اقدام نداخشد • و روح نسیم
کل شیء هالک الا وجهه جز درین مقام بمشام روح نرسد
انا الحق و سبحانی جز درین مقام تحقیق نپذیرد توحید بی
شرکت جز درین دار الملک صورت نبندد و آنچه گفته آمد
علم توحیدست چراکه حقیقت توحید ازین نقوش مقدس است

روش فلاسفه و معتزله در علم توحید معکوس و منکوس بود
بچشم احول در جمال دو دیدندی بلکه یکی را نگرستند و یکی را
صد هزار دیدند روش ایشان در استبعاد و دیدن اثبات
خودی بود لاجرم چندان استبعاد ظلمت خودی خود برشان
کمین گشود که حق تعالی را گم کردند • و در تیه حیرت و غیرت
سرگشته شدند و جملهٔ صفات او را منکر گشتند و او را
جز بسلب صفات وصف نکردند • و گفتند ما موجودیم او را
موجود نتوان گفت ما عالمیم • او را عالم نتوان گفت ما
قادریم او را قادر نتوان گفت لیکن مع ذلک او را معدوم
و جاهل و عاجز هم نتوان گفت • و همچنین در همه صفات
باری روش این جوانمردان که از پیش ذکر کرده شد •
در اسقاط حدوث و اثبات قدم بود لاجرم چندان از
نور ظهور حق تعالی بر جان ایشان آشکارا شد که ما دون الله
در شعشعهٔ شعاع آن نور مقدس ناچیز نمود و همه صفات
کمال و نعوت جمال و جلال در حق او جل جلاله اثبات کردند
و از غیر او نفی را واجب دیدند و گفتند که عالم اوست و دیگران
همه جاهل و قادر اوست و دیگران همه عاجز بلکه موجود بحقیقت
اوست و دیگران همه معدوم از عرش تا فرش پیش
چشم شهود ایشان عدم صرف و محو محض نمود پس تفاوت
این روش و آن روش را ببین و این رونده و آن رونده
و هان تا تو از تنگ حوصلگی و بی‌حاصلی و از فرط نابینایی و نادانی

و نادانی آخر و این کلمات را شطح نام کنی و طامات لقب نهی
بعزت ذو الجلال که این کلمات عین تحقیق و توحید است و هر توحید
که جز اینست ذلیل و علیلست و درین مقام مزلة الاقدام بسیارست
ورای آنچه گفته آمد و هرگز دورونده در مقام توحید بر یک
قدم نبوده‌اند و نیز نخواهند بود و در هر قدمی آنچه فرود اوست
به نسبت با او تاریک نماید و بعد ازین بقدم عدم بواسطهٔ
جذبه از حدوث بقدم می باید رفت تا آنگاه که بعالم بقا رسند
هناک ما لا عین رأت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب
بشر و دانم که ترا درد این دولت و دولت این درد نباشد
اما باری بایمان قبول کن تا غبار موکب این سلاطین بر
چهرهٔ روزگار تو نشیند و طراز اعزاز تو گردد و از آنان
مباش که و اذ لم یهتدوا به فسیقولون هذا افک قدیم
فی بیان المکان امداد لطف الهی و اعداد فضل پادشاهی
نثار روزگار کسی باد که درین فصل بدیدهٔ انصاف نگرد
نه بدیدهٔ خلاف و مضمون آنرا از راه طلب حق تصفح کند نه از روی
تتبع عثرات که پادشاه عالم منصف و غیورست اسرار صمدیت
خود را با هیچ جاحد در میان نهند بلکه عاین سر را ستر سر گرداند
و نزدیک گویندهٔ این کلمات چنانست که در میان آسمان
و زمین هیچ سری عزیزتر و عظیم و بزرگوارتر از سر مکان و زمان
نیست چرا که بیشتر احوال و اسرار که مشایخ طریقت و علمای
حقیقت رحمهم الله تعالی در آن سخن گفته اند اسرار کار حق تعالی

است و معرفت مکان و زمان و شناختن آن ساحت ذات
وصفات اوست و هرکه مکان و زمانرا بشناسد اورا از معرفت
ذات و صفات مقدس بهره بیشتر باشد و از غایت عزت
این سرّست که مشایخ طریقت از عهد اول تا عهد ما در وی هیچ
سخن نگفته اند • و بایست که ما نیز هیچ اشارت نکردیم ولکن لیه
لیقضی الله امرا کان مفعولا • اکنون اول بدلیل سمعی اثبات
کنیم که حق تعالی را مکانست پس بدلایل شرعی اثبات کنیم
که مکان او بجهت مخصوص نیست پس ان مکانرا بیان کنیم چنانکه
مستفاد بود از مشاهدات بصائر و جمله را بعبارتی سهل
سلس ادا کنیم • و در تعقید نکوشیم تا فهم کردن آن اسان بود
اما بیان انکه حق تعالی را مکانست از راه براهین سمعی از
ایات قران مجید که شواهد معرفتست و اخبار و آثار صحیحه که
معاقد سنت و جماعتست و دلائل اجماع امت که قواعد
امور ملتست اما ایات قران قوله تعالی و هو معکم اینما کنتم
و قوله عزّ و جلّ ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة
الا هو سادسهم ولا ادنی من ذلک ولا اکثر الا هو معهم اینما
کانوا و قوله سبحانه و نحن اقرب الیه من حبل الورید
و قوله عزّ و جلّ و نحن اقرب الیه منکم ولکن لا تبصرون
و قوله و ما یعزب عن ربک من مثقال ذرة فی الارض
ولا فی السماء و امثال ذلک کثیر فی القران و مفهوم
از ظاهر این همه ایات آنست که حق تعالی با همه ذره های وجود

وجود بذات موجودست الا آنکه معیت او با اجسام نه چون معیت
معیت اجسام است با اجسام یعنی در مکان اجسام زیرا
که او جسم نیست و نه چون معیت جواهر با اعراض و اجسام
یا چون معیت اعراض با جواهر و اجسام زیرا که حق تعالی
جوهر و عرض نیست آری معیت روح با جسد مثال معیت
حضرت جلّ و علا با کل کائنات زیرا که روح نه درون
آن و نه متصلست بقالب و نه منفصل از آن بلکه روح
از عالمی دیگرست و قالب از عالمی دیگر و بر روح عوارض
اجسام چون دخول و خروج و اتصال و انفصال و غیر
ان جایز نیست و با این همه هیچ ذره از ذره های قالب
نیست که روح بحقیقت با آن موجود نیست الا در مکانی
که لایق لطافت روحست معیت حق تعالی با خلق هم
برین مثالست و من عرف نفسه فقد عرف ربه اشارت
بدین سرّست پس حمل کردیم این ایات را بر مکانی که
لایق قدس و پاکی او باشد تا هم با همه ذره های وجود موجود
باشد و هم از همه منزه و مقدس و متعالی بود و بعد ازین
در تفصیل امکنه بیان آن مکان گفته آید ان شاء الله تعالی
اما اخبار سید عالم صلی الله علیه وسلم درین معنی بسیارست
قوله صلی الله علیه وسلم بروایت انس بن مالک رضی الله عنه
یقول الله تعالی و عزتی و جلالی و وحدانیتی و فاقة خلقی الیّ وا
و استوائی علی عرشی و ارتفاع مکانی آنی استحیی من عبدی

وامتی یشیبان فی الاسلام ان اعذبهما • وقوله علیه افضل
الصلوة واکمل التحیات یقول الله تعالی وعظمتی وجلالی
وارتفاع مکانی لا یدخل الجنة احد من اهل النار وعلیه
مظلمة احد وقلبه مظلم واین لفظ عزتی وجلالی وارتفاع
مکانی در اخبار بسیار آمده است اگر همه را بنویسیم
دراز شود • وغرض ما از یکی حاصلست وامیر المومنین علی
کرم الله وجهه • ورضی الله تعالی عنه روایت میکند از سید
عالم صلی الله علیه وسلم که فرمود قال موسی علیه السلام
یارب اقریب فاناجیک ام بعید فانادیک فانی
احس حس صوتک ولا اریک فاین انت فقال الله تعالی
له انا خلفک وامامک وعن یمینک وعن شمالک •
وانا جلیس عبدی حین یذکرنی • وانا معه اذا دعانی ودر
تفسیر جریری آمده است بروایت ابان از انس رضی
الله تعالی عنه که گفت سید عالم صلی الله علیه وسلم
وقتی بمردی گذشت وان مرد گفت والذی احتجب
بسبع سموات فقال رسول الله صلی الله علیه وسلم
مه انه فوق کل شیء وتحت کل شیء وقد ملاء کل شیء
عظمته وهم درانجاست بروایت ابن عباس رضی الله
عنهما من زعم انه علیه السلام صعد من الصخرة التی فی البیت
المقدس فقد سهما بل استوی امره تعالی فوق بریته وتحت
ارضه فلم یخل منه مکان ولا سماء ولا ارض ولا بر ولا بحر ولا هواء

ولا هواء وهو عزّ وجل لکل مکان وهم آنجاست روایت
از ابن عباس رضی الله عنهما که سید عالم صلی الله علیه وسلم
این آیت برخواند که هو الاول والآخر والظاهر والباطن پس
فرمود هو الاول لیس قبله شیء وهو الآخر لیس بعده شیء
وهو الظاهر فلیس فوقه شیء وهو الباطن فلیس دونه شیء
قال صلی الله علیه وسلم فلو دلی بعضهم الی الارض لهبط
علی الله لانه لا یخلو منه مکان وهم در اخبارست رد کردندی
زیرا که رد اجماع در مسائل اصول نزد ایشان روا است
واجماع در فروع نزد ایشان حجتست نه در اصول وبالیت
بدانستمی که مرد عاقل منصف حق طلب چگونه روا دارد
که منکر مکان شود باآنکه داند که معنی مکان خلوست وخلو را
نهایت نیست ونه نزدیک آنست ونه مماس آن ونه
مقابل آن ونه زیر آن ونه زبر آن باآن که خلوات نامتناهی
است تعطیل صریح وزندقهٔ صرف باشد غایت الکلام این
متکلم از راه جدل وعناد گوید که این دخول وخروج ومماسه
ومحاذات ومقابله وفوقیت وتحتیت همه از صفات اجسامست
وحق تعالی از جسمیت منزهست پس از این همه هیچ چیز برو
روا نباشد جواب گوییم که آری از این همه هیچ برو روا نیست
ولکن غرض ما نه اثبات الفاظ است بلکه از بهر کشف
غطا وابطال تلبیس ما الفاظ را بلفظ خود بدل کنیم وگوییم
حق تعالی با عالمها اعلی وادنی وبا عالمهای صورت ومعنی

موجودست یا نه اگر گویی که موجودست مقصود حاصل شد
واگر گویی که موجود نیست تعطیل محض و زندقهٔ صرف باشد
الا آنکه وجود او در امکنهٔ جسمانیات و روحانیات محال باشد
پس مکانی اثبات کردیم لایق ذات مقدس وجدا او در بعضی
وحقیقت از امکنهٔ جسمانیات و روحانیات وان مکانیست
که از آن نه طول و نه عرض و نه عمق و نه بعد و نه مسافت است
بلکه همه قرب در قربت یک ذره وکم از یک ذره در همه عالمهای
غیب و شهادت از و دور و خالی نیست و محالست
عقلا و وهما و امکانا و وقوعا که اصلا هیچ وهم بدو رسد
یا هیچ فهم او را دریابد یا هیچ عقل چندی و چونی اثبات کند
زیرا که محالست که هیچ مخلوقی در و گنجد یا در و راه یابد و وهم
و عقل از مخلوقاتند و وجود حق تعالی با همه ذره‌های عالم
چون وجود جانست با ذره‌های قالب ولله المثل الاعلی
چرا که دخول و خروج و اتصال و انفصال و مماسه و محاذات
و فوقیت و تحتیت و جملهٔ عوارض و صفات اجسام •
بر روح جایز نیست زیرا که روح از عالم امرست نه از
عالم خلق و با این همه هیچ ذره از ذره‌های قالب از و خالی
نیست و دور نتوا بود واز و منفصل نیست اگرچه بدو متصل
نیست و وجود روح با ذره‌های قالب نه در مکان جسم
است بلکه در مکانیست لایق او و بیان آن مکان و جملهٔ
امکنه بعد از این فصل گفته آید ان شاء الله تعالی و به نستعین

و به نستعین **فصل** فی بیان الامکنة بدانکه معرفت این امکنه
جز به بصیرت و مشاهدهٔ سر و معاینهٔ روح ممکن نشود و قرآن
و اخبار و اجماع امت محک معارفست پس آنچه ما را بصائر
و مشاهدات معلوم گشته بود که بر محک قرآن و اخبار
و اجماع امت امتحان کرده ایم و درست و راست آمد شکر •
حق تعالی گزاردیم و بدل و جان قبول کردیم و همه را بظاهر
بیان نمودیم بی تشبیه و تعطیل و بالله العصمة والتوفیق
آمدیم بر بیان مکان بزبان طریقت چنانکه مستفاد است
از مشاهدهٔ بصیرت **مناجات** خداوندا این مخدرهٔ غیبی را که
هزاران سالست که بحجاب عزت محتجب است و بنقاب
نور از دیدهٔ اغیار مستور بود بمشاطهٔ هدایت و توفیق
بر طالبان آخر الزمان جلوه گر کن و تشنگان الزمان را
که در بیدای حیرت سرگردانند بر دست ساقی عراقی از
زلال جمال لطف شربتی شافی فرست • عمر عالم باخر رسید
آخر این عروسان چون ماه از بهر کدام شاه نام زده اند پادشاها
این سر اعظم را جز این بند لازم را ببیانی روشن و شرحی مبین
و مبرهن مقرون گردان تا بود که گم گشتگان تیه اغترار و اعتقادهای
در غرقاب آنکار میش صورتانی که در بدن پوستین بندگان
تو گرگ صفت گشته اند و خرمن عمل ریزهٔ خود را با آتش غیبت
میسوزند و بباد بدگمانی بر میدهند بنور دلالت تو از ظلمت
جهالت برهند • یا دلیل المتحیرین و یا ارحم الراحمین بدان الهمک الله

وارشد کت ودفقک که مکان بر سه قسمتست قسم اول مکان
قسم دوم مکان روحانیات قسم سوم مکان حق سبحانه تعالی
وقسم اول هم بر سه قسمست مکان جسمانیات کثیف ومکان جسمانیات
لطیف ومکان جسمانیات الطف اما مکان جسمانیات کثیف
زمین است ومضایقت ومزاحمت درین مکان ظاهر است
تا یکی فراتر نشود دیگری بجای او نتواند نشست وقرب وبعد
درو معلومست مثلا از همدان به نیشابور نزدیکترست
که ببغداد ودرین مکان از جایی بجایی شدن ممکن نیست جز بنقل
اقدام وقطع مسافه ودرین اشکالی نیست اما مکان جسمانیات
لطیف مکان بادست ودرین مکان مزاحمت ومضایقت
هم هست بدلیل آنکه تا بادی که در خانه باشد از منفذی بیرون
نرود بادی دیگر نتوان آمد واگر این را در خانه فهم نتوانی کرد انبانی که
پر بادی بود بادی دیگر درو نتواند که دررود تا آنگاه که بادی که
درونست بیرون آید وبدانکه هرچه بعد مکان جسمانیات کثیف
است قرب این مکانست یعنی هرچه در آن دورست درین
نزدیکست زیراکه دران مکان هرچه بماهی ودو ماه توان
رفت مرغ چون درین مکان میرود باندک زمانی برود
واواز رعد وبرق دیگر اوازها همچنین وبدانکه این مکانرا نیز
بعد هست چراکه اگر باد خواهد یا مرغ یا اواز که از مشرق بمغرب
رود بمدتی تواند رفت اما مکان جسمانیات الطف مکان
انوار صوریست چون نور افتاب وماه وستارگان واتش

واتش ومثل این وهرچه در مکان جسمانیات لطیف دورست
درین مکان نزدیکست مشرق از مغرب دران مکان دورست
ودرین مکان نزدیکست وبرهان این آنست که چون آفتاب
سر از مشرق برزند هم در حال نور او بمغرب دررسد بی هیچ
درنگی اگر روش او در مکان باد بودی جز بدرنگی وزمانی
بمغرب نتوانستی رسد ونور آتش وغیر آن همین حکم دارد
تا بدان جایگاه که منقطع شود پس معلوم شد که نور مکانی
دیگر دارد جز مکان باد وبرهانی دیگر برین آنست که چون
شمعی در خانه بری که پر باد بود نور شمع دران خانه منتشر
شود بی آنکه باد را از خانه بیرون باید شد پس دانستیم
که نور را در مکان باد مکانی دیگرست لطیفتر از مکان باد که هرگز
باد دران مکان نتواند رفت بسبب کثافت نسبی ونیز نه
نور در مکان باد تواند آمد بسبب لطافت بر تقدیر خلو مکان
ولیکن از غایت قرب این دو مکان را از یکدیگر تمیز نتوان کرد
وباز شناختن این جز براهین عقلی ومکاشفات قلبی ومشاهدات
سرّی ومعاینات روحی صورت نبندد واگر درین اشکالی
هست مثالی دیگر بگوییم بفهم نزدیکتر بدانکه حقیقت آتش
حرارتست وخاصیتش احراق وآنچه تو آنرا آتش دانی صورت
آتش است وخاصیتش اضاءت وآتش ضد آبست بطبیعت
واجتماع ضدین محالست وهرگز نتواند بود که آب وآتش موجودست
وآن آتش است که دست میسوزاند نه آب ودانسته که هرگز

آتش و آب در یک مکان جمع نشوند پس معلوم شد که آتش را
در میان آب مکانی دیگر نیست چون مکان آب و در مکان آب
آتش نیست و در مکان آتش آب نیست زیرا که
اگر آب و آتش در یک مکان جمع شوند اجتماع ضدین
لازم آید و آن محالست اما در مکان بغایت یکدیگر نزدیکند
که هیچ جزوی از آب گرم نیست که توان گفت که این
آبست بی آتش یا این آتش است بی آب و هیچ
یک از ایشان از یک دیگر جدا اند نه متصل بهم
و نه منفصل از هم چون این معانی را فهم کردی بدانکه درین مکان
مزاحمت و مضایقت نیست و برهانش آنست که اگر شمعی در خانه
برند نور آن شمع بهمه زوایای هوای آن خانه برسد و اگر صد
شمع دیگر در برند انوار همه در یک مکان جمع شود بی آنکه شمع اول
بیرون باید برد و بدانکه این مکان را نیز بعد هست زیرا که نور آفتاب
و آتش از حجب کثیف در نتواند گذشت و چون بعد مفرط
شود نور منقطع گردد پس معلوم شد که هرچه از پس حجاب
کثیف یا از بعد مفرط منقطع میشود ازین مکان و آنچه درین مکان
باشد دور است قسم دوم از اقسام امکنه که مکان روحانیا
نیاتست انوار بسیار است و هرچند که روح یا روحانی لط
لطیفتر بود و حاصل آن بچهار نوع می آید نوع اول مکان روحانیات
ادنی و نوع دوم مکان روحانیات اوسط نوع سیم مکان
روحانیات اعلی نوع چهارم مکان ارواح اما مکان روحانیات

روحانیات ادنی مکان فرشتگان اند که بر دوزخ موکلند
بر زمینهای دیگر که فرود زمین ماست و برتر آنند
و در رتبت ملایکه اند که بر دریاها و کوهها و صحراها موکلند
و علی الجمله فرشتگانی اند که مسخرند از بهر ترتیب مناظم عالم
سفلی که مستقر فلک قمرست و روش ایشان در صعود تا آسمان
اول بیش نباشد و از آنجا البته در نتوانند گذشت اگرچه
قدرت گذشتن دارند لیکن از راه رتبت ایشان را
اجازت نداده اند مگر بمقدار آنکه مشیت بدیشان شود چنانکه
فرموده است و ما منا الا له مقام معلوم و در درجات
و مقامات ایشان تفاوت بسیار است ولیکن همه را
در یک درجه شمردیم و روحانیات ادنی لقب نهادیم
تا سخن دراز نشود و هرچه در آسمانهاست از راه رتبت
از ایشان دور است اما روحانیات اوسط ملایکه آسمانها اند
و ملایکه هر آسمانی از آسمان دیگر که فوق او است محجوبند
[illegible] اعلی [illegible] است
و همچنین تا حمله عرش و حافین و صافین و انواع ملایکه که فرود
عرش اند و تفاوت در درجات و مقامات ایشان بسیار است
و نهایت ندارد و لیکن همه را در یک درجه انگاشتیم و تفاوت
در میان ایشان در مراتب همچون مراتب خدم و حشم سلاطین
صورتست که در پیش تخت پادشاهی هر یک را مقامی معین
معین بود که از آنجا پیشتر نتوان شد اما روحانیات اعلی مقربان

مقربان حضرت ربوبیت اند از راه تفاوت و مقام ایشان
در عوالم صفت و مراتب ایشانرا نهایت نیست و مقام ایشان
در عالم علیین است و ایشان سخت لطیفند تا بحدی که اگر
خواسند خویشتن را از طوایف ملائکه که فرود ایشانند نتوانند
دید از فرط لطافت امکنهٔ ایشان و در مکان ایشان هیچ حجاب
نباشد از دیوار همچنان جای دارند که در فضای فراخ و در
امکنهٔ ایشان و در مکان ایشان هیچ حجاب نباشد از دیوار
همچنان در آیند که از در و در درون سنگ سخت همچنان جای دا
دارند که در فضای فراخ و در امکنهٔ ایشان هم از بعد زیرا که ایشانرا
بحرکت حاجتست اگرچه بکم از یک طرفة العین بمقصد رسند اما حاجت
بحرکت منافی کمالست در روحیت و هر یک از طوایف
ملائکهٔ دیگر همین خاصیت دارند ولیکن در عالم خود بقدر مرتبهٔ
خود اما مکان ارواح و آنهم متفاوتست تفاوتست بر حسب
تفاوت ارواح در لطافت و کمال در لطافت روح انسانی
راست و این روح بغایت لطیف است و هیچ مخلوق
در لطافت بدرجهٔ او نرسد و هیچ ذرهٔ از عرش تا تحت
الثری از و و از مکان او دور نیست و او را بحرکت هیچ حاجت
نیست هر جا که او را بجویی بیابی و او نه متصلست و نه منفصل
و نه داخلست و نه خارج و نه متحرک و نه ساکن و این همه ببرا
ببراهین عقل معلوم و محقق است ولیکن شیوهٔ عقل
چون معرفت نبود هر طایفهٔ در آن سخن گفته اند و در آن شروع

شروع نکردیم زیرا که ببراهین عقل کسی را بکار آید که مکاشفات
قلبی و مشاهدات سری و معاینات روحی نداشته باشد
و چون آفتاب معرفت طالع شد بنور چراغ عقل حاجت
نماند و بدانکه درین مکان هم نوعی هست از بعد زیرا که علیین
نامتناهی و سافلین نامتناهی از و دورست و علی الجمله هرچه
نامتناهی است از و دورست چرا که او متناهی است و نامتناهی
بنا متناهی محیط نشود والسلام آمدیم بمقصود بدانکه
حق سبحانه و تعالی ازین همه مکانها که یاد کردیم منزه و مقدس
و متعالیست نه حلول او درین مکانها رواست و نه مماسهٔ
آن او را متصور و نه محاذات این برو جایز و مکان او عز و جل
فوق همه مکانهاست و همه آن مکان قرب در قربست در و
هیچ بعد از هیچ وجه ممکن نیست علیین و سافلین و همه نامتناهیها
یک نقطهٔ اوست و این مکانرا نه طولست و نه عرض و نه عمق
و نه بعد و نه مسافت و نه فوق و نه تحت و نه یمین و یسار
و نه خلف و نه قدام اگر بوسعت آن مکان نگری تنگتر از آن
بینی که چشم زور وهم درو نگنجد و اگر بضیق آن نگری او را برهمه
نامتناهیها محیط یابی آیت لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السموات
و لا فی الارض و لا اصغر من ذلک و لا اکبر الآیة و بدانکه اگر
روح بمتابعت سید عالم صلی الله علیه و سلم بدوام مجاهده
و ریاضت قوت گیرد تواند که قالب کثیف را بمکان جسمانیات
لطیف کشد و نشانش آن باشد که بساعتی دو سه ماهه راه

برود وانچه شنیده که گویند که زمین را از بهر فلان ولی طی
کردند تا بیک شب بکعبه رفت وباز آمد درین حال باشد
واگر قوتش بیش بود تواند که قالب را بمکان جسمانیات
الطف کشد ونشانش آن بود که تواند که در میان آب
برود وتر نشود زیرا که او در مکان آتش در آب میرود و
ودران مکان آب نیست ونیز بیک نفس از مشرق بمغرب
رود ونیز اورا در چند جای مختلف بینند واو خود در یک
جای ساکن بود واین ولی هنوز از امکنهٔ جسمانیات نگذشته
باشد واگر قوت روح انسانی بکمال رسد قالب را بمکان رو
روحانیات کشد ونشانش ان باشد که در آتش رود ونسوزد
زیرا که او در مکان روحانیات در آتش میرود ودر آن
آتش نیست وانچه شنیدهٔ که زبانیه را هیچ المی از آتش
دوزخ نمیرسد ازینست وانبیا واولیا علیهم السلام که
که در دوزخ روند از بهر راستی وعدهٔ آیت وان منکم
الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا بدین صفت روند ودر ین
مکان باشند لاجرم در شوند وبیرون آیند وایشانرا
از دوزخ واهوال آن هیچ خبر نباشد آیت ان الذین
سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون در دوزخ
باشند واز دوزخ دور باشند همچنانکه اندیشهٔ تو در
میان آتش رود بیرون آید ونه اورا از آتش خبر باشد
ونه آتش را ازو اثر زیرا که در مکان اندیشه نیست ودر مکان

ودر مکان اندیشهٔ آتش نیست ونشان دیگران باشد
که این ولی از دیوار همچنان در آید که از در وهیچ چیز اورا حجاب
نشود ونشان دیگران بود که خود را از چشم هر که خواهد بپوشاند
واین ممکنست وهست وخواهد بود اما ممکن نیست وصورت
نبندد وروا نباشد که حق تعالی جل جلاله در چیزی ازین
اماکن که یاد کردیم فرود آید یا بدان پیوندد یا برابر آن شود
یا هیچ آفریده بمکان او رسد واین غایت ارتفاع مکانست
که هیچ آفریدهٔ را با حق تعالی در مکان وغیر ان امکان مشارکت
نیست وآن ارتفاع که مفهوم اهل ظاهرست از راه جهت
فوق نه پس رفعتیست زیرا که زیر عرش عالمهای بسیار ست
ومخلوقات بی شمار واگر انرا انکار کنی باری انکار وجود
مخلوقات که زیر عرش اند انکار نتوانی کرد پس بدانستی
که رفعت جهتی مختصست که خلق را در آن امکان مشارکت هست
وکمال رفعت این مکانراست که یاد کردیم زیرا که امکان ندارد
که هیچ آفریده درو گنجد آری جانا تا کی گرد عالم گردی وهر جا تویی
واز زیر وبالا سخن گویی خلاصهٔ وجود تویی وسرچشمهٔ
شهود تویی در وجود خود نگر آیت وفی انفسکم افلا تبصرون
تا هرچه در کل عالم اثبات کردی در وجود خود عیان ببینی
که فتوح ودولت تو اینجاست بوفای مسلمانی بر تو باد
که این فصل را مسلمان وار بنیوشی وخلهٔ حرمت
وخصور در پوشی تا بدانی بلکه ببینی که انکه ناگزیر تست

در میان دل و جان تست **فصل** بدان شرح الله صدرک
و یسّر امرک که قالب تو مرکبست از چهار عناصر متضاد که
خاک و باد و آب و آتش است و این هر چهار بحقیقت در قالب
تو جمعند هر چه بعد از خشک شدن قالب بر جای بماند از خاکست
و هر رطوبت که در وست از آبست و هر حرارت که در وست
از آتش است و هر برودت که در وست از بادست
مکان خاک در قالب تو ظاهرست بلکه عیانست و درین خاک
آبرا مکانی دیگرست لطیف که لایق لطافت آبست بدلیل
آنکه پیش ازین گفتیم که آب و خاک ضد یکدیگرند و اجتماع ایشان
در مکان واحد محالست و نیز درین مکان مزاحمت و مضایقت
هست تا یکی بر نخیزد دیگری بجای او نتواند نشست و برهانش
همانست که گفته شد و درین آب باد را مکانی دیگرست
لطیفتر از مکان آب زیرا که اجتماع ایشان در یک مکان محالست
بدلیل آنکه هم اکنون در استحالت اجتماع آب و خاک یاد کردیم
و درین باد آتش را مکانی دیگرست لطیفتر از مکان باد و همان
دلیل و برهانش همانست و درین آتش جان ترا مکانی دیگر
دیگرست لطیفتر از مکان آتش و در میان جان تو حق تعالی را
مکانی دیگرست لطیفتر از مکان جان تو و فوق مکان حق تعالی
هیچ مکانی نیست و نتواند بود و در مکان خاک نه آبست
و نه باد و آتش و نه جان و نه خدای تعالی و در مکان آب
نه خاکست و نه باد و نه آتش و نه جان و نه خدای تعالی و در

مکان باد نه خاکست و نه آب و نه آتش و نه جان و نه
خدای تعالی و در مکان آتش نه خاکست و نه آب و نه باد و نه
جان و نه خدای تعالی و در مکان جان نه خاکست و نه آب
و نه باد و نه آتش و نه خدای تعالی و در مکان خدای نه
خاکست و نه آب و نه باد و نه آتش و نه جان با همه بی
همه از همه دور از همه بهمه نزدیکتر ای در میان دل و جان
و از دل و جان پنهان • وای نور دیدگان و دیده از تو
بی نشان وای حاصل دل و دل از تو بیحاصل
ای نزدیک نه متصل وای دور نه منفصل همه جا هستی
و نمیدانم تا کجایی کجات جویم که در هر چه هست نشان
تست و نمیدانم از تو کجا نشان یابم فریاد از نزدیکی
تو و دوری بنده فریاد از حاضری تو و غایبی بنده
فریاد فریاد از جمال با کمال تو و از نابینایی بنده فریاد که
هر از جان بنده فدای تو باد **سؤال** اگر سائلی سؤال
کند که این مکان که تو اثبات کردی در ازل بود یا نه
اگر گویی که بود لازم آید که قدیم باشد • و با حق تعالی قدیمی
دیگر اثبات کردن کفر بود و اگر گویی که نبود هر آینه محدث
و مخلوق باشد و حلول قدیم در مخلوق محدث محال بود
پس معلوم شد که اثبات مکان متعذرست **جواب**
گوییم حاشا حلول بر ذات قدیم و صفات حق تعالی روا نیست
نه هیچ مخلوق بذات او فرود آید و نه ذات او تعالی بهیچ

مخلوقی فرو آید و ما کینونت حق تعالی درین مکان نه
بطریق حلول میگوییم حاشا وکلا بلکه بهمان طریق میگوییم که
کینونت روح با قالب چراکه روح بر همه ذرات قالب محیط
است وهیچ ذرهٔ از قالب ازو خالی نیست زیراکه حلول
وانتقال از عوارض اجسامست وهیچ چیز از عوارض اجسام
بر روح جائز نیست واو موجود بی تردد دست پس همچنان که
روح با همهٔ ذرهای قالب بحقیقت موجودست بی حلول بلکه در
مکانی لطیف لایق لطافت روحست ذات مقدس رب
العالمین با همهٔ ذرهای آفرینش بحقیقت موجودست بی
حلول واتصال وانفصال وبی مماسه ومحاذات بلکه در مکانی
که لایق قدس ونزاهت ورفعت وپاکی او باشد چنانکه
پیش ازین بیان کردیم سوال اگر سائلی سؤال کند که بدین
دلائل قطعی مبین گشت که در هفت آسمان وزمین بلکه در کل
آفریده هیچ ذرهٔ از ذرات کائنات از ذات مقدس او
دور وخالی نیست باانکه حلول واتصال برو روا نیست
ولیکن اندرون ما ازین معنی می رمد واز قبول آن باز می جهد
بسبب انکه ازین لازم می آید که حق تعالی بذات مقدس
او در مواضع قذره هم باشد چون حشوش ومزابل وغیر ان
واین سخت شنیع ومستنکرست جواب این سؤال را سه
جواب شافی بگوییم ان شاء الله تعالی جواب اول گوییم که ادب
نگاه باید داشت چراکه در همه کارها ادب نگاه داشتن واجبست

واجبست وچون سخن ذات وصفات حق تعالی رود ادب
نگاه داشتن وبحرمت سخن گفتن فرض عین باشد واز بهر اینست
که نشاید گفتن که ای آفریننده خوک وخرس وای پرورنده مار
وکژدم وای پدید آورنده خار وخاشاک وآنچه بدین ماند
اگرچه این چیزها را بجز او کسی نتواند آفرید نبینی که ابراهیم
خلیل علیه السلام چه گفت قوله تعالی آیت واذا مرضت
فهو یشفین مرض را بخود اضافت کرد وشفا را بحق عز وجل
حواله کرد اگرچه بیماری را هم جز حق تعالی کسی نتواند داد و
آنچه حق تعالی میفرماید که آیت ما اصابک من حسنة فمن
الله وما اصابک من سیئة فمن نفسک تعلیم این ادبست
از بهر تنزیه ساحت صمدیت او را از صدور غبار بدیها و
مکاره همچنین در تمام مسائل باید دانست ونباید گفت
ونشاید کرد جواب دوم گوییم که اتفاق همهٔ اهل اسلامست
که همهٔ انواع نجاسات وقاذورات را حق تعالی می آفریند
وآنچه در دم کژدم ونیش کرم ودهان مار جاریست
او می نهد وجمله ارواث وقاذورات وانجاس را او نگاه
میدارد چراکه بی حفظ او بقای این همه محالست این همه را
میکند وازین هیچ نقص وشین وعیب بذات وصفات
مقدس او عائد نمیشود پس چرا روا نباشد که با آن همه باشد
وازان هیچ غبار نقص بساحت قدس وجلال الوهیت
او راه نیابد باانکه معلومست که فعل بی فاعل وصفت

بی موصوف نباشد و هرگز نتواند بود جواب سیوم
وتحقیق اینست که گوییم که ذات حق تعالی ومکان او از اجرام پاک
همچنان پاکست ومنزه که اجرام پلید وبعد معنوی که میان
مکان حق تعالی ومیان امکنهٔ مخلوقاتست هزار بار هزار چندانست
که از بالای عرش تا تحت الثری بلکه تقدیرا اگر کسی را هزار هزار
سال عمر باشد ودر هر نفسی ازان هزار هزار گام بردارد وهر گامی
ازان هزار هزار چندان بود از عرش تا تحت الثری از مکان
جسمانیات بلکه از مکان روحانیات بمکان حق تعالی
نتواند رسید بلکه رسیدن بدان مکان خود محالست ابد
الاباد چون بعد معنوی چنین باشد وبدین صفت باشد
قرب صورتی چه زیان دارد واین را دو مثال بگوییم از بهر
تقریب با فهام عوام مثال اول انکه نور آفتاب که بر پاک
وپلید یکسان می تابد ودر هر یکی آنچه خاصیت اوست
می افزاید واورا نه از بوی خوش مشک وعنبر وپاکی آن هیچ
افزونی بود ونه از گند مردار ونجاست وپلیدی آن هیچ
نقصان باشد مثال دوم انکه روح که متصرفست در همهٔ
اجزای قالب وموجودست در همه ذرات وجود انسان
وزندگی همه بدوست وازوست با این همه از انجاسات قالب
از خون وغیر آن هیچ خلل ونقصان نزاهت وپاکی روح راه
نیابد بلکه فرضا اگر هزار سال با قالب پلید صحبت ومقارنت
دارد همچنان پاک ومطهر باشد که پیش از تعلق بقالب بود

بود وهیچ تفاوت نکند ای دوست من میخواهم که روح قرب
بمشام روح رسد وتو هر ساعت دوری را بهانه می سازی
بهانه جویان دوری بسیارند وهر روز از من یعنی از حق
دورترند تو نیز ویکی مرا بهانه جوی تا هر دم بمن نزدیکتر باشی
پادشاهی وکامرانی وراحت وانس تو بمن است خود را
بخیال فاسد ووهم خطا وتسویل بیخبران ووسوسهٔ دیو برد
گمان از من دور میانداز تا از دولت قرب من محروم نشوی
واز خلعت قبول ونواخت من برهنه نمانی قرب من با قرار
وانکار تو ودیدن ونادیدن تو بنگردد من قریبم بتو اگر تو خواهی
واگر نخواهی ومن با توام اگر تو مرا بینی وگر نبینی از اقرار وانکار
تو مرا زیادت ونقصان نیست مقصود من فتوح تست
وغرض من راحت روح تست اگر سائلی سؤال
کند که چون مکان اینست که تو بیان کردی پس الرحمن
علی العرش استوی چیست جواب گوییم که پادشاهی
همهٔ پادشاهان صورت نمود آری از پادشاهی پادشاه
پادشاهانست جل جلاله وپادشاهان صورت را دو جای
باشد یکی حرم خاص که وطن پادشاه بدان مخصوص باشد
ومحرمان پادشاه وخاصگیان او بدو مقرون باشند ویکی
دیگر بارگاه عام باشد که رعیت را آنجا بار دهند ومظلومان
آنجا داد طلبند وحاجتمندان آنجا عرض حاجت کنند
وخدمتکاران وظیفهٔ خدمت آنجا گزارند وطالبان ومشتاقان

دیدار پادشاه آنجا بمقصود رسند و نواختگانرا انجا خلعت
بخشند و مجرمانرا انجا سیاست فرمایند و علی الجمله نظم مصالح
مملکت و ترتیب مناظم دولت درین سرای بار باشد
نه در سرای خاص و چون این را معلوم کردی بدانکه همهٔ ذرهای
آفرینش سرای خاص مالک الملوکست جل جلاله و محرمان و جز
خاصگیان حضرت عزت را درین مقامها راه نتوانند بود و جز خواص
انبیا و اولیا او را در ذرات آفرینش نتوانند دید باری عرش
مجید بارگاه عامست محتاجان حاجت خود را آنجا بردارند و
ملائک در وقایع بدانجا رجوع کنند و اعمال بندگان انجا عرض
کنند و مشتاقان آنجا دیدار یابند و خلعت مقبولان از
آنجا فرستند و شقاوت مردودان را انجا رقم زنند و علی الجمله
هرچه در کل وجود مملکت رود از خیر و شر و نفع و ضر حواله
گاه آن عرش است و عرش را حواله گاه این همه وقایع ساختن
محض رأفت و عاین رحمت بود تا سرگشتگان از تیه حیرت
برهند و در سوانح و وقایع و حاجات قصد آن بارگاه کنند
وازین سبب گفت که الرحمن علی العرش استوی و لفظ استوی
اشارت بدوام ظهورست بی احتجاب و مثال استواء حق بر
عرش از راه تقریب بافهام عوام اینست و له المثل الاعلی که استواء
آفتاب در نیم روز و جرم آفتاب و نور او در نیم روز و غیر نیم روز
یکسان باشد ولیکن محتاجان نور روز بهرهٔ تمامتر از نور او در
وقت استوا یابد همچنین ذات حق تعالی و صفات او پیش

پیش از استواء بر عرش و پس از استواء در قدس نزاهت
و جلال و جمال یکسان بود با استواء هیچ تغیر و تبدیل برو راه نیابد
الا انکه نصیب محتاجان از جود او بعد از استوا تمامتر شود
و استوار امثالی روشنتر ازین نتوان نمود و ورای این جز ذوق
و مشاهده نیست **نظم** لقد اسمعت لو نادیت حیا
ولکن لا حیاة لمن انادی **فصل** در بیان زمان و معرفت معنای
کن فیکون قوله تعالی و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر و قوله
سبحانه انما قولنا لشیء اذا اردناه ان نقول کن فیکون
سؤال اگر سؤال کنند که اعتقاد اهل سنت و جماعت
آنست که الله تعالی مریدست بارادت قدیم ازلی و متعلق
است بمرادات نامتناهی و ارادت قدیم او جل و علا جز
موجب آن باشد که حصول همهٔ مرادات بدو مقرون بود
بی درنگ و معلومست هیچ چیز از مرادات ازلی نیست بلکه
همه حادث است پس ارادت نیز باید که ازلی نبود چراکه هیچ
چیزی را که تعلق ارادت حادث بود حدوث آن چیز
اقتضا کند که ارادت حادث بود که تعلق مرادات حادث
بارادت قدیم محال بود پس مراداتی که تا ابد الاباد بدین
در وجود می آید و خواهد آمد متعلق ارادت موجبه که در ازل
ازال بود چون بود و نیز از موجودات چیزی هست که به
شش هزار سال موجود گشت و آن آسمان و زمینست که
آیت فی ستة ایام و ان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون

وچیزی هست که بچهل هزار سال موجود گشت وان آدم بود
علیه السلام که خمرت طینة آدم بیدی اربعین صباحا پس
کن فیکون را که بچهل هزار سال موجود گشت چگونه دانیم
وبه التوفیق گوییم که ارادت موجبه حصول مرادات اقتضا کند
چنانکه گفتیم الا انکه چهار چیز دیگر بباید تا حصول مراد بانفاد ارادت
رسد وکامل باشد واگر یکی ازین چهار یافت نشود نفاد
ارادت ناقص بود ونقصان نفاد ارادت از نقصان ارادت
بود ونقدست صفته الازلیة عن وصمة النقصان وسمة الحدثان
اول انکه مراد بر وفق ارادت مرید بود بدان وقت که او خواهد
نه بیش ونه پس دوم انکه بدان مدت پدید آید که مرید خواهد نه
کم ونه بیش سوم انکه آنجا پدید آید که خواهد نه جایی دیگر چهارم
انکه بران صفت پدید آید که مرید خواهد نه بصفتی دیگر آدم علیه
السلام را گفت که بباش بفلان صفت بفلان وقت ودر میان
مکه وطائف بچهل هزار سال لاجرم ببود چنانکه حق تعالی خواست
بچندان مدت که خواست آن وقت که خواست آنجا که خواست
واگر تقدیرا در یک طرفة العین پدید آمدی برخلاف امر کن فیکون
زیراکه اقتضای کن فیکون در حق او ان بود که بچهل هزار
سال موجود شود نه کم ونه بیش پس معلوم شد که حق تعالی
هرچه می آفریند بارادت موجبه وامر کن فیکون آفریند واختلاف
ازمنه مرادات هم از مقتضای ارادت وامر کن فیکون است
نه مناقض قدم وایجاب ارادت ونه منافی امر کن فیکون اکنون

اکنون بدان ای طالب حقایق اشیا وای مرید معرفت
غوامض اسرار که این جواب اگرچه شافی وکافی وروشن
ومبرهن است اما در قعر دریای معرفت بسی درهاست
که این که گفته شد از اخس درهای ساحل ان دریای بی
منتهاست وشناختن حقیقت کن فیکون ورای ان
اینست وحجت این دعوی آنست که حق تعالی میفرماید که
آیت وما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر کار من یکیست وان یکی
چند چشم زدنیست نه بیش ونه کم وجایی دیگر میفرماید آیت
وما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب ای بل هو اقرب یعنی
کار روز قیامت کم از یک چشم زدنیست ومعلومست
که درازی روز قیامت پنجاه هزار سال خواهد بود آیت
فی یوم کان مقداره الف سنة پس بدانستیم که این
پنجاه هزار سال نزدیک حق تعالی کم از یک چشم
زدنیست وشناختن ودانستن این سر شگرف جز بمعرفت
تفاضل ازمنه نتواند بود وشناختن آن سخت غامض
وباریکست واثبات ان بطریق اقامت حجج وبراهین
متعذرست زیراکه در شناختن آن چیزهاست که ان
جز بمشاهدت بصایر نتوان دانست اما اگر بایمان و
تسلیم قبول کنی باخر بتو روشن شود که جز چنان نیست
که طریق بیان کرد اکنون آمدیم ببیان زمان بدان بارک الله
علیک که زمان سه نوعست زمان جسمانیات وزمان

روحانیات و زمان حق سبحانه اما نوع اول دو مرتبه است
مرتبهٔ اول زمان جسمانیات کثیف است وان زمان
از حرکات افلاک خیزد چنانکه پار و امسال و دی و امروز
و فردا و درازی و کوتاهی این زمان روشن و معلومست
که سال درازتر از ماهست و ماه کوتاهترست بنسبت
با سال و درازترست بنسبت با روز و درین زمان ماضی
و مستقبل و حال هست دی ماضی است و فردا مستقبل
وانکه در آنی حال و درین زمان مضایقت و مزاحمت و منافضت
ظاهرست تا دی نرفت امروز نیامد و نتوانست آمد و تا
امروز سپر نشود فردا نتواند آمد و اجتماع ایشان در یک زمان
محالست مرتبهٔ دوم زمان جسمانیات لطیفست
وان زمان پریانست و هرچه در زمان جسمانیات کثیف
دور و درازست درین زمان کوتاهست و هرکه درین زمان
کاری کند بروز چندان کار کند که بماهی بلکه بسالی در زمان
جسمانیات کثیف نتواند کرد چنانکه شنیده باشی از سرعت
کار جن و شیاطین و نیز فرزندان جنیان بروزی چندان
بالند که فرزندان آدمیان بده سال بسبب آنکه بالیدن
ایشان در زمانیست که اندک آن بسیارست و کوتاه آن
و این زمانرا نیز ماضی و مستقبل و حال هست ولیکن لایق
زمان وی دی و فردا که ماضی و مستقبل آدمیانست
جنیانرا حالست و ایشان در آن تصرف توانند کرد و ماضی

و ماضی و مستقبل آن و حال ایشان آنست که پار و امسال
آدمیانست و دی و فردای ایشان پار و امسال آدمیانست
و این معنی تقدیریست نه تحدیدی و برین حجتی اقامت
نتوان کرد اما ارباب بصائر را درین شکی نیست و نباشد
اما نوع دوم زمان ارواح و روحانیات و این زمانرا
اقسام بسیارست لکن غرض ما از یک قسم حاصل
می آید و بران اختصار کردیم وان زمان ملائکه است
علیهم السلام پس بدانکه هرچه در زمان جنیان درازست
و بسیار درین زمان ملائکه کوتاهست و اندک هزار
سال درین زمان یک نفس باشد و هرکه درین زمان
کاری کند کار هزار سال بیک نفس تواند کرد و درین
زمان مزاحمت و مضایقت نیست هزار سال گذشته
با هزار سال ناآمده درین زمان جمع تواند آمد و ماضی این
زمان جز ازل نیست و مستقبل جز محیط نیست و این
زمان با ازل و ابد محیط نیست و نتواند بود زیراکه این
زمان متناهی است و متناهی بنا متناهی محیط نشود
و ورای این همه زمان حق تعالی را فهم کن اما زمان
حق تعالی حالیست که انرا نه ماضی نه مستقبل بود محیط
با ازل و ابد بود بلکه ازل و ابد در آن یک نقطه است ازل
آن ابد و ابد آن ازل بلکه انرا نه ازل بود و نه ابد اگر بدرازی
آن زمان نگری ازل ابد کمتر از طرفة العینی نماید و اگر از کوتاهی

آن اندیشی ازل وابد را دران یک لمحه یابی واین زمانرا
گذشتن وآمدن نیست تعدد وتجدد وتبعض را بدان راه
نیست وهمچنان که مکان حق تعالی یکیست نامتعدد وبانکه
یکیست که تعدد نپذیرد هیچ ذره از ذرهای آفرینش ازو دور
نیست بلکه با هر ذره چنانست که گویی که در همه مملکت
جز ان یکذره نیست این زمان نیز دیکیست که تعدد نپذیرد
وبانکه یکیست هیچ لحظه از ازل بی اول وابد بی آخر تقدیر
نتوان کرد که نه این زمانرا بان لحظه چنان یابی که قرب وبعد
آن قبل توان گفت ونه بعد آن وگویی که زمان خود جز
آن یکلحظه نیست وحق تعالی درین یک زمان نامتعدد که
تعدد وتجزی نپذیرد ونه هیچ متعدد ومتجزی درو گنجد
قادرست بیک قدرت نامتعدد بر همه مقدورات نامتناهی
ومریدست بیک ارادت نامتعدد بهمه مرادات نامتناهی را
وعالمست بیک علم نامتعدد همه معلومات نامتناهی را
وبیناست بیک بینایی نامتعدد همه دیدنیهای نامتناهی را
وشنواست بیک شنوایی نامتعدد همه مسموعات نامتناهی
ومتکلم است بیک کلام نامتعدد همه سخنهای نامتناهی را
واهل بدعت چون از نور ظهور این سر الاسرار محجوب
گشتند منکر قدم قران کریم شدند وگفتند که آنگاه که موسی
علیه السلام نبود وکوه طور نبود حق تعالی با موسی چون
گفت که آیت اخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی بانکه

باآنکه سخن گفتن با معدوم سفه باشد بیچارگان چون جز مکان
وزمان گاو وخر نشناختند وباز منه روحانیات
هرگز سفر نکردند شبههی بدین رکیکی وخیالی بدین باطلی
راه بریشان زد واگر هیچ گونه از مضیق اجسام وزمان
او وتنگنایی عالم صورت بمقدار یکنفس باز رسته بودندی
واز میان جان مطالعه از منه روحانیات کرده بودندی
بدانستندی که زمانی که انرا نه ماضی بود ونه مستقبل
وتعدد وتجدد وتجزی نپذیرد وازل ابد یک نقطه ان باشد
موسی معدوم درو چگونه موجود باشد وبا او چگونه سخن
گفت اگر گویند که این سخن بسخن تذکیر ماند وطامات
حقایق را از چنین سخن شفای دل حاصل نیاید لاجرم حجتی
باید که دست آویز دل گردد گوییم که هرچه از راه مکا
مکاشفات قلبی ومشاهدات سری ومعاینات روحی
معلوم گردد بجز اهل ذوق بدان محظوظ نگردند اقامت
حجت بران متعذر باشد مثلا همچنانکه طعم ترشی وخوشی را
بکسی که ناچشیده باشد نمی توان شناسانید جز
بذوق آن ولیکن حالتی از احوال سید المرسلین صلی الله
علیه وسلم حکایت کنیم تا طالب منصف را متمسکی
باشد وآن آنست که در قصه معراج فرموده است که
رایت یونس فی البطن الحوت یعنی یونس را علیه
السلام در شکم ماهی دیدم ودر صحاح است هم در قصه

معراج که فرمود رایت عبدالرحمن ابن عوف یدخل الجنة حبوًا
یعنی عبدالرحمن عوف را دیدم که خزان خزان در بهشت
می شد پس او را که چرا دیر آمد یا عبدالرحمن گفت یا رسول الله
آن سختیها بمن رسید که کودکانرا پیر گرداند ازان بتو نتوانستم
رسید و چنان پنداشتم که هرگز ترا نخواهم دید اکنون معلوم
شد که یونس علیه السلام در حالتی که در شکم ماهی بود
تا آن حالت سه هزار سال بود دیدن و عبدالرحمن عوف
در حالتی که بعد از پنجاه هزار سال خواهد بود دیدن و با او سخن
گفتن در آن جز در زمانی نتوان بود که هزار سال گذشته
و هزار سال ناآمده در روی یک حالت باشد تا ماجرای گذشته
و ناآمده نقد وقت او تواند بود پس چون روا باشد که سید
صلی الله علیه و سلم با عبدالرحمن عوف سخن گوید در
حالتی که بعد از پنجاه هزار سال خواهد بودن مکالمهٔ حقیقی
نه مجازی و آن حالت از راه صورت موجود نبود چرا روا نباشد
که حق سبحانه در ازل ازال با موسی علیه السلام در حالت
نابودن او بر کوه طور سخن گوید و او را بشنود وجود او از راه
صورت درین زمان فلکی در میان نبود و امثال این از
وقایع سید صلی الله علیه و سلم بسیارست و زیرکان منصف را
این قدر کفایت بود و اگر معتزلی گوید که معراج سید عالم صلی الله
علیه و سلم در خواب بوده است نه در بیداری و این مکاشفات
بدیدهٔ سر او بوده است نه بدیدهٔ سر او گوییم اولا که اعتقاد اهل

اهل سنت و جماعت آنست که معراج سید صلی الله علیه
و سلم در بیداری بوده است بقالب نه بخاطر و برین حجتهاست
نقلی که این مختصر موضع ذکر آن نیست و اگر نیز تسلیم کنیم که
معراج بخواب بوده است غرض ما از اثبات زمان روحانیات
حاصل میشود چون در خواب گذشته و ناآمده را جز در زمان
ارواح و روحانیات نتواند دید که گذشته و ناآمده در ان
نقد وقت باشد بدانکه عامهٔ خلق را مطالعهٔ آن زمان دست
دهد لیکن در خواب و در عقب این معنی آن تقریر کنیم ان شاء الله
تعالی و انبیا و اولیا را دست میدهد در بیداری لیکن بخاطر
و مهتر و بهتر موجودات را صلی الله علیه و سلم دست داد
هم بسر و هم بقالب سؤال بر اصل این سخن چون همه موجودات
که هست و بود و خواهد بود درین زمان بیان کردی و ام الکتاب
لقب نهادی موجود بود و این زمان در ازل بی اول موجود
بود بلکه بر ازل محیط بود چنانکه بیان کردی پس لازم آمد که
جمله موجودات در ازل موجود بوده باشد و هرچه ازلی بود
قدیم باشد ناچار و این عین مذهب فلاسفه و دهریانست
و بر خلاف قواعد عقاید مسلمانانست جواب این
سؤال سخت واقعست و جوابش نیک غامض اگر زیرکانه
بشنوی و فهم کنی برخوری ان شاء الله تعالی بدانکه در ان زمان
نه ازل بود و نه ابد نه اول بود و نه آخر بلکه تمامت وجود موجودات
در ازل از اتحاد و یکتائی ان زمان میخیزد که آنچه ازلست بعینه همان

ابدیست وآنچه اوّلست بعینه همان آخرست پس آنچه اول میدانی
و تهمت ازلیت عالم ازان می انگیزی جهد کن که همان بعینه
ابدیت بلبینی وآنچه ابدیت پنداری ازلیت یابی واین سِرّرا
بیانی تر وشرحی روشنتر بنویسیم ان شاالله تعالی بدانکه این امّ
الکتاب ازمضیق زمانی که از دوران افلاک متجدد بیرونست
واز ازل وابد برترست وآن چاشنئ صفت علم قدیم دارد
وآنچه در وجود باشد وجود آن درعالم صورت وازل وابد لازم نیاید
و مثالش آنست که در قصّهٔ معراج گفتیم که سید عالم صلی الله
علیه وسلّم چون از تنگنای زمان ومکان ازل وابد بیرون
شد واز مضیق ازل وابد که مفهوم خلقست برتر آمد عبد
الرحمن را بدید وبا او سخن گفت درحالت رفتن او در بهشت
وآنچه دران زمان بدید وبگفت لازم نباشد که درین زمان حاضر
موجود باشد بلکه آن حالت در زمان مابعد از پنجاه هزار
سال در وجود خواهد آمد واین حالت سید را صلی
الله علیه وسلّم در شب معراج موجود بود ومارا معدوم
وهمچنین کلّ آفرینش در ازل ازل حق تعالی موجود بود ومارا
معدوم وقدم عالم ازان روی محالست که بزمان ما تعلّق دارد
نه ازآن روی که بعالم پادشاه مطلق تعالی وزمان او تعلّق
دارد وبالله التوفیق بدانکه اگر روح انسانی قوت گیرد
وبانواع تصفیه وتزکیه وتربیه بمتابعت حضرت صاحب شریعت
صلی الله علیه وسلّم موصوف شود تواند که بزودی قالب را بزمانی

بزمان جسمانیات لطیف گشد ونشانش آن باشد
که بروزی چندان کار بکند که دیگران بسالی نتوانند کرد و
آنچه شنیده باشی در قصّهٔ خضر علیه السلام که کوهی را از راه
دهقانی که به بندگی او مبتلا شده بود بیک روز ازین
ره بکند وبار بیشتر هموار کرد وجملهٔ خاک وسنگ آن بجایی
دیگر نقل کرد درین مقام بود وهمچنین حکایت ابوالحسن خرقانی
رحمه الله که گفت یک شب مارا از ما بستاندند وجملهٔ اورا دعا
از ما فوت شد باز چون مارا با ما دادند هنوز موی روی از آب
وضو تر بود واز یاران ما کسی هست که در کم از یکساعت صد بار
همهٔ قرآن را حرف بحرف وآیت بآیت برخواند واین حالت
اورا بسیار افتاده است واگر قوت روح بکمال رسد
تواند که قالب را بزمانی از ازمنهٔ روحانیات کشد
ونشانش آن باشد که بیک ساعت کار صد ساله بلکه
هزار ساله بکند وقصّهٔ معراج سید عالم صلی الله علیه
وسلّم درین مقام بود که در یک ساعت از شب همهٔ تفاصیل
بروی عرض کردند ونود هزار کلمه از حق تعالی بشنید
وچون باز آمد بستر ش هنوز گرم بود واگر کسی این را
انکار کند باری امکان ندارد که مثل این حالت که در خواب
بیند انکار تواند کرد وامثال این در خواب بسیارست
وآن همه کس را ممکنست چنانکه مثلا در خواب بیند که بتر
بترکستانست وآنجا زن خواسته است وهزار سال

آنجا بماند و هزار فرزندش بزاد و غیر این کارها کرد و این هزار
سال که در یک زمان گذشت جز درین زمان که بیان کردیم نباشد
و صورت نبندد و وقوع مثل این در بیداری هم رواست
چنانکه نقلست که یکی از اصحاب جنید قدس سره بکنار
دجله رفت تا غسلی کند جامه بیرون کرد و در میان آب رفت
چون سر فرو برد هم در دم بهندستان سر برآورد و آنجا زن
خواست و فرزندش آمد و سالهای بسیار آنجا بماند پس
روزی دیگر باری غسل لازم شد و غسل میکرد در آن دیار و
در آب فرو شد سر از دجلهٔ بغداد برآورد در آن محل که آن
زمان اول غسل کرده بود پس جامه طلب کرد همانجا که نهاده
بود بپوشید و بخانقاه رفت اصحاب را دید که همان نماز را و
وضوء می ساختند و روا باشد که این واقعه قلبی باشد نه قالبی
و نیز تواند که بود قالب باشد که پادشاه عالم جل جلاله بر همهٔ
چیزها قادرست و آنچه در کلمات بزرگان شنیدهٔ که یک
نفس روندگان هزار سال عامه پیش ارزد و این فضیلت
از روی عزت تو فهم کرده باشی و این خود هست لیکن حقیقت
آنست که رونده چون بدین مقام رسد در یک نفس چند
هزار ساله طاعت عامه تواند کرد این همه ممکنست و واقعست
اما هرگز نتواند بود که هیچ آفریدهٔ بزمان حق تعالی رسد یا بدان
مطلع شود و ام الکتاب این زمانست هرچه ماجرای ازل
و ابدست درو موجودست و مرقوم بر لوح محفوظ نسخهٔ چیزی

چیزی اندکست ازو و اسرافیل علیه السلام بر لوح محفوظ
مطلعست اما بر ام الکتاب هیچکس را اطلاع نیست
جز حق سبحانه و تعالی و آنچه در لوحست محو و اثبات پذیرد
آیت یمحو الله ما یشاء و یثبت اشارت بدانست
اما آنچه درین زمانست که ام الکتابست تغیر و تبدل
بدو راه نیابد آیت ما یبدل القول لدی اشارت
بدانست و حق تعالی درین زمان نیست اما مطلعست
برین زمان و این زمانرا زمان الله گویند از راه تخصیص
تشریفی چنانکه بیت الله و ناقة الله و روح الله و غیر آن چون
نیک فهم کنی بدانی چنانکه شک و شبهه را درو مجال نماند
که شک و شبهه را درین مجال نیست حق سبحانه و تعالی
ازلی و ابدیست و دایم و باقیست و کلام قدیم و ازلی ابدیست
و سخن او یکیست که تعدد نپذیرد و از ازل بی اول تا ابد بی آخر
بدان یک سخن متکلم است بی انقطاع و بدانی که جملهٔ مکونات را
بیک امر کن ایجاد فرموده است و آن کن با ازل و ابد محیط
است چنانکه طرفة العین ازو دور نیست و ازو بیرون
نیست و بدانی که حق تبارک و تعالی بقدرت نامتعدد
قادرست بر همه مقدورات و بیک علم نامتعدد عالمست
بر همهٔ معلومات و بیک نظر نامتعدد همه مرئیات را از ازل
تا ابد می بیند و بیک شنوائی نامتعدد همه مسموعات را
می شنود و بیک ارادت نامتعدد همه مرادات را میخواهد و بدانی که

اولیت او نه از تقدم زمان بود بلکه تقدم زمان از اولیت
اوست و آخریت او نه از تأخر زمان باشد بلکه تأخر زمان
از آخریت اوست اولیت و آخریت دو صفت قدیمیست
و تناقض و تنافی را بصفات او راه نیست هم از آن روی که
اولست آخرست و هم از آنکه آخرست اولست در ازل
آخرست و زمان آخریت نا آمده و در ابد اولست و زمان
اولیت ناگذشته اری جانا آنچه گفته آمد از اسرار زمان
و مکان قطرهٔ است از دریای بیکران او و بسی اسرار عزیز
که ناگفته بماند و بسی دُر شاهوار که در قعر این بحر ناسفته بماند
بسبب تنگ حوصلگی و بیجا صلگی تو نهان میدارم و در گفت
آوردن نمی یارم فریاد که فریاد نمی یارم کرد دارم
سخنی یاد نمی یارم کرد ای جوانمرد میدان که این بیان که
نوشته آمد کلید گنج معرفتست که بدست تو دادم بلکه در خزانهٔ
اسرارست که بر تو گشادم شکر حق تعالی بگزار که اسراری که
هزار هزار سالست که در حجاب عزت محتجب بود در روزگار
تو بر صحرای ظهور افتاد و دریای گرانمایه اندک هزار سالست
که در قعر بحر غیرتست در روز بازار تو بمن یزید عرض فرستاد
برخوان و بدان و گرنه باری بجحود و انکار کفران این نعمت نکنی
و روا نداری و آنکس که حمال این بار امانتست و منبع این
اسرار و مطلع این انوار اگر خاکپای او نباشی خاک جفا
بر روی باری مپاش روندگان را از رنجانیدن نفس گریز

گریز نیست و از رنجاننده چاره نیست که جمال تجلی جز
جمال اذی نبیند ایشان را رنجاننده کم نباید لیکن رنجاننده
کسی نیست بکوش که آن رنجاننده تو نباشی چرا که هر که
در راه رونده خاری نهد او را فدای آن رونده گردانند
رونده را تحمل اذی سوی علیین می برد و موذی را بسبب
اذیت سوی سجین میکشند ای جوانمرد اگر تو کلمهٔ ندانی
شنود بسبب تنگ حوصلگی علم تو بود و چون تو
بران انکار کنی و گویی که این خود نیست پس مجال علم
تنگ شد و بارگی هنر لنگ گشت گمان بر خود
بر خود وقف مکن و در طلب زیادتی قدمی می نه
و دمی می زن مصراع لتعلم کم خبایا فی الزوایا و پیوسته
این عزیز خود میخوان که سید عالم صلی الله علیه و سلم
فرموده است • ان من العلم کهیئة المکنون لا یعلمه العلماء
بالله فاذا نطقوا به لم ینکر علیهم الا اهل العزة یعنی اجملهٔ علمها
با دمیان آمده است علمی هست که از افهام عوام پو
پوشیده است و نتوانند دران شروع کردن الا دانایان
بخدای تعالی پس چون ایشان از آن علم سخن گویند
منکر میشوند بر ایشان بخدای ای دوست اگر علم همین است که
ما دانیم که از استادان گیرد پس علم امیر المومنین علی کرم الله
وجهه که از خود چنین خبر میدهد که لو کشف الغطاء ما ازددت یقینا
بعیرا من تفسیر فاتحة الکتاب از که گرفت روندگان راه خدای

تعالی بدو او را بشناسند وانکه سهل بن عبد الله میکوید که
بکل آیة من القران سبعون الف فهم وما بقی من فهمها اکثر
اکنون توان کرفت وآنچه پادشاه عالم جل جلاله میفرماید که
ایت قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد
کلمات ربی ولو جئنا بمثله مددا بر چه حمل توان کرد واکر علم
اینست همه مدعیان علم را درین شریک باید بود وآنچه
عبد الله عباس رضی الله عنهما میکوید که کو ذکرت لکم ما اعلم
من تفسیر هذه الایة لرجمتمونی وفی روایة لتعلمتم انه کافر قوله
تعالی الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن
یتنزل الامر بینهن چرا صحابه وتابعین باو شریک نبودند دران
وان علم عزیز وان سر مخزون مکنون که از غایت دوری
وغموض نزد افهام صحابه وتابعین کفر نمود خود از که آموخت
ای جوانمرد انصاف نمیدهی آخر اسرار صمدیت در مسائل
سلم ورهن ونفقه واجاره وغیران چگونه محصور کست ودانستن
آن بر اهل آن از چه سبب روانیست وچکونه محصور شد
ای عجب علم نحو که خود بیک هفته بتوان آموخت نحو یا نرا
مسلم میداری واطبارا معتبر میداری بلکه علم کفشکری و
جولاهکی از کفشکر وجولاه مسلم میداری وعلم راه خدای
روندکان کرم رو را که کام بر آرزو وکام خویش نهند ودر
ترک تمتع وقمع عوارض بشریت کوشند وباقصی الغایة رسند
ودر طلب قرب حضرت عزت روزکار جوانی وکامرانی در بازند

در بازند تا در لطایف قبول واقبال حضرت عزت پرورده
شوند وعبارت از روزکار ایشان این سزد که
بسته از جد وجهد عشق وطلب بکریبان روز دامن شب
چرا مسلم نداری حق سبحانه وتعالی همکنان را راه روشن
کرامت کناد واز آفات نفسانی ونزعات شیطانی
نکاه دارد واعتقاد پاک همه را روزی کرداناد وایمان همه را
از خطا وخلل محفوظ داراد بمنه وسعة رحمته وآخر دعویهم
ان الحمد لله رب العالمین انه قریب مجیب وصلی الله علی سیدنا
محمد واله وصحبه اجمعین برحمتک
یا ارحم الراحمین م
م

بسم الله الرحمن الرحیم

ربنا اتمم لنا نورنا واغفر لنا وصلّی الله علی محمّد وآله
سپاس بی قیاس توحید اساس بی التباس محمّدی الفاس
وثنای وحدت بنای تفرید بنای تجرید فنای بی فنا سزاوار
پروردکار کائنات وکردکار ممکنات وافریدکار موجودات
خداوندی که اولیای خودرا برسوم وعادات ازعین اغیار مستور
کردانید که اولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری واسرار ارواح ایشانرا
بحضرت معاینه رسانید کما قیل لعلیّ کرم الله وجهه هل رایت
ربک فقال لم اعبد ربا لم اره وازمعاینهٔ انحضرت همچون کلماتی
که ازدائرهٔ علم رسمی بیرونست وازاحاطهٔ عقل فکری افزون
ازیشان ظاهر شد کما قال الحسین بن منصور انا الحق والوالقاسم
الجنید مافی الجبة الا الله وابویزید سبحانی ما اعظم شانی
وابوعبدالله محمد بن العربی سبحان من اظهر الاشیا وهو
عینها وبواسطهٔ آن کلمات حقانیه واشارات ربانیه هدف
سهام طعن لئام کشتند واصحاب ملامت که مقام صمدیعنیست
وصلات صلوات وقوافل تحیات بروضهٔ قطب فلک ممکنات

ممکنات ومرکز دائرهٔ موجودات خاتم الانبیا والرسل
وهادی الثقلین الی اقوم السبل واله الکرام واصحابه العظام واصل
الی ابد الاباد اما بعد چنین کوید فقیر خاکی المعروف بشیخ المکی
حرسه الله من العرفان الشکی والمقال الافکی والحال الشرکی چون
تقبیل تراب اعتاب ابواب عالم ایاب جلالت مآب خلافت
پناه ملائکت سپاه خلد الله لازالت اعتاب ابواب سدته
السنیه ملثما للشفاه اعنی به امام زمان وصاحب قران وحامی
حریم قران زبدهٔ دوران ونادرهٔ زمان سلطان عالم ارکان
وخلاصهٔ انواع انسان حاکم الحرمین الشریفین طیبة
وام القری والمقامین العظیمین الاقصی وتربة من سن
القری مالک البرین والبحرین وسالک فجاج الخافقین کاسر
الاکاسرة وقاتل الفراعنة قاصر القیاصرة ومجدد المائة العاشرة
السلطان بن السلطان السلطان سلطان سلیم خان ابن
بایزید خان ابن محمد خان حرسه الله تعالی من حوادث الزمان
فی حصنه الحصین وحفظ من مکائد الشیطان فی حرزه الامین
وجمع له بین خیر الدنیا والاخرة وجعل الویته بالنصر ناشرة مادامت
الافلاک دائرة والکواکب سائرة سرفراز وبی نیاز کشتم
روزی تحت رکاب فلک رفعت او ذره وار میرفتم وشمه
ازمعارف خاتم ولایت محمدی محی الدین محمد بن العربی رضی الله
عنه میکفتم واو ساخ اعتراضات مجوبانرا از درکاه ولایت
پناه او می رفتم امر مطاع وفرمان واجب الاتباع آن سرور

دین و امام مسلمین و امیر مؤمنین صادر شد که این حقیر جواب
اعتراضات ناصواب ارباب حجاب را بطریقی که مطابق عقل
و موافق نقل باشد تحریر کنم فقلت السمع والطاعة وان کنت
قلیل البضاعة وعدیم الاستطاعة شروع تألیف این کتاب کردم و نام
او را الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محی الدین ابن العربی نهادم
والله الموفق والمعین و او را دو باب و خاتمه مشتمل ساختم
باب اول در ذکر اشکالاتی و اعتراضاتی که علمای قشری
و مشایخ قشری کرده اند و بسبب آن او را از کبرا ایمان شمرده اند
باب دوم در اجوبهٔ آن اعتراضات بلسان عقل و شرع
خاتمه در ذکر بعضی از مناقب شیخ و در ذکر بعضی از مشایخ
او و سلسلهٔ او باب اول در ذکر اشکالات و آن دو نوعست
نوع اول آنست که مبنای او بر وحدت وجودست که
آنرا توحید ذاتی گویند و این نوع اگرچه کثیرست فاما چون
منشأ او یک است جواب او جز یک نباشد پس اولی آنست
که آن اعتراضات را در فصلی جمع کنم نوع دوم آنست که مبنای
او بر امور مختلفه واقعست و مناسب آنست که آن اعتراضات
در فصلی دیگر مجتمع سازیم فصل اول در ذکر اعتراضاتی که بوحدت
وجود تعلق ندارد اعتراض اول شیخ رضی الله عنه در فص آدم علیه السلام
فرموده که انسان بمنزلهٔ انسان العین است مر حق را لیس
کانه مردمک عین عقیست علماء سمتی طعن کلی کرده اند باین
سخن و منشأ آن عدم فهمست اعتراض دوم شیخ رضی الله عنه

عنه در آن فص گفته است که انسان حادث ازلیست
و عبارت او آنست که فهو الحادث الازلی والنشأ الدائم
الابدی و ازین سخن قدم عالم لازم می آید و شیخ داود قیصری
در شرح فصوص این عبارت را بر قدم ارواح حمل کرده اعتراض
سیم شیخ رضی الله عنه در آن فص فرموده که ما وصف
حق بهیچ وصف نکردیم الا که ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی
وصف نفس خود را از برای ما بما فرمود پس هرگاهی که او را ما
مشاهده کنیم خود را مشاهده کرده باشیم و هرگاه که او مشاهده ما
ما کند مشاهدهٔ خود کرده باشد اعتراض چهارم شیخ رضی الله عنه در فص
شیث بیان بعضی از علوم کرده بعد از ان گفته که نیست
این علم الا از برای خاتم رسل و خاتم اولیا و نمی بیند
هیچکس این علم را از انبیا و رسل الا از مشکاة رسول
خاتم حتی آنکه رسل نمی بینند این علم را هرگاهی که می بینند الا
از مشکات خاتم الاولیا پس رسل از حیثیت ولایت خود نسبت
او بخاتم ولایت نسبت انبیاست و رسل با او و هم در ان فرموده
که چون پیغمبر صلی الله علیه و سلم نبوت را بدیواری از خشت
خام تشبیه کرد و آن دیوار تمام شد مگر جای یک خشت و پیغمبر
صلی الله علیه و سلم آن یک خشت بود پس دیوار نبوت
با و کامل شد خاتم اولیا را ناچارست از دیدن دیوار تا ما
از وی دو خشت یکی زرست و یکی نقره و خاتم اولیا خود را
در موضع آن دو خشت منطبع می بیند پس دیوار باو تمام شود و

وسبب دیدن آن دو خشت آنست که او تابع شرع خاتم الرسل است
در ظاهر واوست در موضع خشت نقره وچون خاتم اولیا شرع
خاتم رسل را از بطریق الهام می گیرد چنانچه جبرئیل میگرفت پس اینه
آن موضع خشت زر باشد در باطن و هم دران فص
فرموده که آنجا که خاتم انبیا نبی بود و آدم میان ماء و طین بود
و در فتوحات در چند موضع تصریح کرده که من خاتم اولیا ام
و هم در فتوحات فرموده که در واقعه کعبه را مبنی دیدم
که از خشتهای نقره و زر بنا کرده شده و دو خشت ناقص بود
یکی از زر و یکی از نقره و خود را در موضع آن دو خشت منطبع دیدم
آنگاه دیوار بمن تمام شد و علمای قشری بر شیخ انکار کلی کرده اند
و گفته اند که رسل و خاتم رسل چگونه از مشکات خاتم اولیا
گیرند و باو محتاج شوند و چگونه شیخ خاتم اولیا باشد
حال آنکه بعد او اولیای بی شمار آمده اند و از چه حیثیت رسالت
خشت نقره باشد و ولایت خشت زر و چگونه خاتم
اولیا ولی بود و آدم میان آب و گل اعتراض پنجم
که شیخ رضی الله عنه در فص اسحق فرموده ابراهیم بولد خود
گفت که من در خواب دیدم که ترا ذبح میکنم و حال آنکه خواب
حضرت خیالست پس ابراهیم تعبیر آن رؤیا نکرد و حال آنکه
کبشی بود که بصورت پسر ابراهیم ظاهر شد در خواب پس
ابراهیم تصدیق رؤیا پس پروردگار پسر ابراهیم را از ذبح
ابراهیم فدا کرد بذبح عظیم که آن ذبح عظیم تعبیر رؤیای ابراهیم بود عند الله

عند الله و حال آنکه ابراهیم بآن شعور نداشت علمای قشر طعن
کلی کرده اند و گفته اند که چگونه نسبت وهم با ابراهیم توان
کرد با وجود که محمد صلی الله علیه وسلم گفت نحن احق بالشک
من ابراهیم اعتراض ششم آنست که شیخ رضی الله عنه و در فص
اسمعیل و در فص ایوب و در فتوحات مکیه گفته که کفار
اگرچه از دوزخ بیرون نمی آید و در وی الی ابد الاباد مخلد اند
فاما بعد از سالهای بسیار و قرنهای بی شمار ایشان را
باتش عادتی و الفتی میشود چنانچه آن عذاب نزد ایشان
عذب میشود یعنی شیرین میشود و باو متلذذ میشوند آنچنانکه
بهشتیان بنعم جنت میشوند اعتراض هفتم آنست که شیخ رضی
الله عنه در فص موسی و در فتوحات مکیه فرموده که فرعون
بایمان رفته است و طاهر و مطهر مقبوض شده و سؤال او
بلفظ ما از حقیقت حق صحیح است و هو قوله ما رب العالمین
اند علمای رسمی درین کلام طعن کلی کرده اند و انواع قدح نموده
و حال آنکه شیخ درین مقام بلسان شرع و عقل سخن گفته
آنچنانچه در جواب ذکر خواهم کرد ان شاء الله تعالی اعتراض هشتم
شیخ رضی الله عنه هم در آن فص فرموده که ملائکه عالین از
انسان اشرف اند زیرا که فرموده که فهو افضل نوع من کل ما خلق
من العناصر من غیر مباشرة بدین یعنی انسان افضلست
از هر نوعی که از عناصر مخلوق شده بی مباشرت یدین فالانسان
فی الرتبة فوق الملائکة الارضیة والسماویة والملائکة العالون

خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالهی پس انسان در مرتبه
فوق ملائکه زمین و آسمانست و ملائکه عالون ازین نوع انسانی
بهترند بدلیل نص الهی که فرموده استکبرت ام کنت من العالین
یعنی استکبار کردی از سجود یا از ملائکه عالین بودی که بسجود
مامور نشدند فصل دوم در اعتراضاتی که بوحدت وجود تعلق
دارد سوا کان تعلقاً قریباً او بعیداً اعتراض اول آنست که در
فتوحات مکیه فرموده که سبحان من اظهر الاشیاء وهو عینها یعنی پاکا
آن کسی که چیزها را پیدا کرد و خود عین آن چیزهاست اعتراض دوم
آنست که در فص نوحی فرموده که تنزیه نزد اهل حقایق در جناب
الهی عین تحدید است و تقیید پس منزه یا جاهل یا بی ادب است
بعد ازان فرموده که حق را در هر خلقی ظهوریست پس اوست
ظاهر در هر مفهومی و اوست باطن از هر مفهومی الا از فهم کسی که
گفت عالم صورت حقیقت و هویت اوست و اوست اسم ظاهر
بعد ازان بچند سطری فرموده که و همچنین کسی که تشبیه کرد
و تنزیه نکرد حق را مقید و محدود ساخت و او را نشناخت
و کسی که جمع کرد در معرفت خود میان تنزیه و تشبیه و وصف
حق بهر دو وصف کرد بدرستی و راستی او حق را شناخته
است و در فص ادریس فرموده که ان الحق المنزه هو الخلق المشبه
و در فص اسمعیل فرموده نظم فلا تنظر الی الحق و تعریه عن الخلق
ولا تنظر الی الخلق و تکسوه سوی الحق • یعنی میان بحق چنانچه
اورا از خلق برهنه کنی و میان بخلق چنانچه اورا بحق نپوشانی

نپوشانی بلکه حق را کسوت خلق ساز و خلق را کسوت حق
دان آنگاه گفت و نزهه و شبهه وقم فی مقعد الصدق
یعنی حق را تنزیه کن و تشبیه کن و در مقعد صدق قایم شو
و درین سخن علماء رسمی طعن کلی کرده اند و منشأ آن عدم
فهمست اعتراض سیم در فص ادریس فرموده که ابو سعید
خراز گفت و او وجهی از وجوه حقست و لسانی از لسانهای
اوست که خدا دانسته نمیشود الا بآنکه میان اضداد
جمع کرده است بعد ازان فرموده که اوست یعنی حق
نام کرده شده بابی سعید خراز و غیر آن از نامهای محدثات
اعتراض چهارم در فص نوحی فرموده که اگر نوح علیه السلام
جمع میکرد میان تشبیه و تنزیه و قوم خود را بهر دو دعوت
میکرد اجابت او میکردند و قبول دعوت او می نمودند
فدعاهم جهارا یعنی پس نوح قوم خود را آشکارا
دعوت کرد بسوی تشبیه ثم دعاهم اسرارا یعنی پس
آنگاه دعوت ایشان بسر پنهانی کرد بسوی تنزیه
ثم قال لهم استغفروا ربکم انه کان غفارا یعنی بقوم
خود گفت که استغفار پروردگار خود کنید که او غفارست
و قال انی دعوت قومی لیلا و نهارا یعنی دعوت قوم
خود کردم شب بسوی تنزیه و روز بسوی تشبیه فلم یزدهم
دعائی الا فرارا یعنی دعوت من ایشانرا زیاده نکرد
الا گریختن و ذکر عن قومه انهم تصامموا عن دعوته لعلمهم بما یجب

خود را کریستند از جهت علم ایشان بخدا بر ایشان ستود

علیهم من اجابة دعوته یعنی نوح ذکر کرد از قوم خود که ایشان...
و اجبست اجابت دعوت او فعلم العلماء بالله ما اشار
الیه نوح علیه السلام فی حق قومه من الثناء علیهم بلسان الذم
یعنی پس دانستند علماء بالله آنچه اشارت کرد باو نوح در حق
قوم خود از ثنا و ستایش بر ایشان بزبان مذمت و بدگوئی
بعد از آن حضرت شیخ رضی الله عنه سخنی چند فرموده که حا
حاصل او اینست که اگر نوح در دعوت قوم خود جمع میکرد
میان تشبیه و تنزیه چنانکه محمد صلی الله علیه و سلم کرد در
آیت لیس کمثله شیء زیرا که نفی مثل تنزیه است و اثبات
سمیع و بصیر تشبیه البته اجابت دعوت او میکردند آنچنانکه امت
محمد اجابت محمد صلی الله علیه و سلم کردند که او جمع میان تشبیه
و تنزیه کرد درین آیت بلکه در نصف آیت لیس کمثله شیء
است باین تقدیر که کاف زاید نباشد پس چنان باشد که
نیست مثل او چیزی و اثبات مثل تشبیه است و نفی
مثل تنزیه است پس محمد صلی الله علیه و سلم قوم خود را
شب تنها دعوت نکرد و روز تنها دعوت نکرد بلکه شب
در روز و روز در شب دعوت فرمود یعنی تشبیه
در تنزیه و تنزیه در تشبیه و در فص الیاس فرموده که در
آیت لن نؤمن حتی نؤتی مثل ما اوتی رسل الله الله اعلم
حیث یجعل رسالاته دو وجه است یکی آنست که رسل الله
مبتدا باشد و الله خبر او باشد و قوله اعلم حیث یجعل رسالته

رسالته مبتدا و محذوف باشد ای هو اعلم و یکی آنست که
الله مبتدا باشد و اعلم خبر او بوجه اول رسل الله باشند
و بوجه دوم خبر او و اینست تشبیه در تنزیه و تنزیه در تشبیه
اعتراض پنجم شیخ رضی الله عنه در فص نوحی فرموده که
و مکروا مکرا کبارا لان الدعوة الی الله مکر بالمدعو یعنی که قوم
قوم نوح مکری بزرگ کرده اند زیرا که دعوت بسوی
حق تعالی مکر است بآن کسی که او را دعوت می کنند
آنگه بعد از چند سطر فرموده که و قالوا فی مکرهم یعنی و گفتند
قوم نوح در مکر خود لا تذرن آلهتکم یعنی ترک مکنید
خدایان خود را و لا تذرن ودا و لا سواعا و لا یغوث و یعوق
و نسرا اینها نامهای بتهای ایشانست آنگاه فرمودند فانهم
لو ترکوهم جهلوا من الحق قدر ما ترکوا من هؤلاء فان للحق فی کل
معبود وجها خاصا یعرفه من عرفه و یجهله من جهله یعنی زیرا که
اگر قوم نوح آن بتها را ترک میکردند از حق تعالی بقدر آنچه ترک
کردند از آن بتها جاهل می شدند چه حق تعالی در هر معبودی
وجهی خاص دارد میداند آن وجه را هر که حق را میداند
و جاهل میشود بآن وجه هر که حق را نمیداند اعتراض ششم
شیخ هم در آن فص فرموده که قوم نوح غرق شدند
در دریای علم الله تعالی پس در نیافتند جز الله تعالی
یاری دهنده پس الله تعالی یاری دهنده ایشان
شد پس در روی هالک و فانی شدند تا ابد پس اگر ایشانرا

بساحل طبیعت بیرون می آورد وایشانرا ازان منزلت
رفیعه فرود می آورد وعبارت شیخ اینست که فغرقوا فی
بحار العلم بالله فلم یجدوا لهم من دون الله انصارا فکان الله عین
انصارهم فهلکوا فیه الی الابد فلو اخرجهم الی السیف
سیف الطبیعة فنزل بهم عن هذه الدرجة الرفیعة اعتراض هفتم
آنست که در فص ابراهیم فرموده که فیحمدنی واحمده ویعبدنی و
واعبده یعنی که او حمد من میکند ومن حمد او میکنم واو عبادت
من میکند ومن عبادت او میکنم اعتراض هشتم در فص هودی
فرموده که وجود من غذای اوست واو غذای ماست اعتراض
نهم هم درین فص فرموده که وایاک ان تتقید بعقد مخصوص
وتکفر بما سواه فیفوتک خیر کثیر بل یفوتک العلم بالامر علی ما
هو علیه یعنی بر حذر باش که مقید شوی باعتقادی مخصوص
وکافر شوی بما سوای آن اعتقاد پس از تو فوت شود و
خیری بسیار بلکه از تو فوت شود از تو علم بآنچه در واقعست
ونفس الامرست آنچنانکه هست آنگاه فرموده که فکن فی نفسک
هیولا لصور المعتقدات کلها فان الله اوسع واعظم من ان
یحصره عقد دون عقد فانه یقول فاینما تولوا فثم وجه الله فاذکر اینما
من این وذکر ان ثم وجه الله ووجه الشیء حقیقته یعنی باش در
نفس خویش هیولی مانند از برای صور همه معتقدات زیرا که الله
تعالی اوسع واعظم از آنست که منحصر شود در اعتقادی جداگانه
از اعتقادی دیگر زیرا که او در قران فرموده که هر جا که روی می

می آورید در آنجا وجه خداست یعنی ذات او وهیچ جایی
جداگانه ذکر نکرد که وجه او در وست وبس بلکه جا را مطلق ساخت
ومقید نشد بجای معین اعتراض دهم در فص شعیبی فرموده که
آله معتقد را حکم نیست در آله معتقد دیگر پس صاحب اعتقاد
بدیها را ازوی نفی میکند واو را نصرت میکند واو نصرت
او نمیکند ولهذا او را اثری نیست در اعتقاد منازع آن
کس وهمچنین آن منازع هیچ نصرتی ندارد از الهی که در اعتقاد
اوست فما لهم من ناصرین یعنی اصحاب آلهه معتقدات
ایشانرا یاری دهندگان نیست پس حق تعالی نفی
نصرت کرد از آلهه اعتقادات ودر فص زکریا فرموده که
رحمت حق مخلوق در اعتقادات را عینی ثابته دید پس او را رحمت
کرد بایجاد ولهذا گفتیم که حق مخلوق در اعتقادات اول چیزی
که مرحوم شد او بود وهم در فص محمدی فرموده که معتقد ثنای
آلهی میکند که در اعتقاد اوست وخود را برو می بندد
پس آله مصنوع او باشد پس ثنای او برو ثنای او باشد
بر نفس خودش ولهذا مذمت معتقد غیر میکند واگر
انصاف داشتی چنین نکردی فاما او جاهلست بسبب
اعتراض بر غیر در اعتقادی که در حق کرده واگر قول جنید داشتی که
گفته است لون الماء لون انائه هر آینه مسلم میداشت
از برای هر معتقدی اعتقاد او وخدارا در هر صورتی وهر معتقدی
میدانست پس صاحب ظنست ونه صاحب علم است

ولهذا حق تعالی گفته که انا عند ظن عبدی یعنی ظاهر نمیشود
الا در صورت معتقد او اگر خواهی اطلاق کند و اگر خواهد قید
کند واله معتقدات محدود میشود و اوست الهی که در دل
گنجید اله مطلق در هیچ چیزی نمی گنجد زیرا که او عین همه چیزهاست
و عین خود است و در هیچ شیء نمیتواند گفت که او در خود می گنجد
یا نمی گنجد اعتراض یازدهم شیخ درین فص فرموده که عالم مجموع اعراض
است و در هر آنی معدوم میشود و مثل او موجود میگردد آنچنانکه
اشاعره در اعراض گفته اند پس مکلف در هر آنی دیگری خواهد
بود و در قیامت غیر آن باشد که در دنیا بود پس عقاب و ثواب
بر طایع و عاصی نباشد اعتراض دوازدهم بدان ایدک الله بروحه
که شیخ رضی الله عنه در فص عزیری فرموده که ولایت
رسول از نبوت او افضلست نه آنست که ولایت غیر رسول
از نبوت افضل باشد بعضی از منکران این معنی را بشیخ
نسبت میکنند و آن بهتان عظیمست و بعضی سخن شیخ را
کما هو نقل کردند و مشکل دانستند تفضیل ولایت نبی در
نبوت او در جواب حقیقت آن معلوم شود ان شاء الله تعالی
اعتراض سیزدهم شیخ رضی الله عنه در فص عیسوی فرموده که
چون عیسی مرده را زنده کرد ولهذا بعضی بحلول حق تعالی در
عیسی قایل شدند و بعضی گفتند اوست الله و لهذا کافر شدند
فقال تعالی لقد کفر الذین قالوا ان الله هو المسیح ابن مریم
پس کردند آن کسان میان کفر و خطا در تمام کلام همه کافر شدند

نه بکل واحد علی الانفراد اشارت بالیست و علمای رسمی
طعن عظیم درینجا کرده اند و حقیقت حال در جواب معلوم می شود
ان شاء الله تعالی اعتراض چهاردهم شیخ رضی الله عنه در فص
هارون فرموده که حق تعالی هارون را بر عجل پرستان مسلط
نگردانید آنچنانکه موسی را مسلط گردانید با آنکه حق تعالی در
جمیع صور معبود شود ولهذا هیچ نوعی از انواع عالم نماند که معبود
نشد خواه عبادت تاله یعنی که او را آله دانسته اند و عبادت
کرده اند آنچنانکه بت پرستان و کواکب پرستان و خواه عبادت
تسخیر آنچنانکه ارباب جاه و مال که عبادت جاه و مال کرده اند و
بزرگترین مجلایی که حق در و معبود شد هواست قال تعالی افرایت
من اتخذ الهه هواه اعتراض پانزدهم شیخ رضی الله عنه در فص
موسی علیه السلام فرمود چون موسی علیه السلام در جواب
فرعون حق را عین عالم ساخت پس فرعون مخاطبه موسی
با آن لسان کرد و گفت که اگر غیر از من اله دیگر خواهی گرفت
هر آینه من ترا از محبوسان خواهم ساخت زیرا که تو جواب
بچیزی دادی که موید منست زیرا که حق را عین همه عالم ساختی
و اگر بگویی که عین در من و تو یکیست من جواب خواهم داد
که من مراتب را فرق کردم نه عین چه عین متفرق نشد و منقسم
نشد و مرتبتی که من دارم تحکم است در تو و من توام در عین
و غیر توام در مرتبه چون موسی از فرعون این معنی را گرد او را
آگاه کرد که تو که بر من تسلط خواهی کرد اگر چه معجزی ظاهر از برای تو

بیاورم فرعون گفت که بیاور اگر راست گویی **اعتراض**
شانزدهم شیخ رضی الله عنه در فص موسی فرموده که
چون فرعون در منصب تحکم بود و صاحب سیف و لهذا گفت
انا ربکم الاعلی اگرچه همه ارباب بودند بنسبت بایکدیگر فاما
من از همه عالی ترم زیرا که من صاحب حکمم بحسب ظاهر و چون
سحره صدق او در آن گفتار دانستند انکار آن گفتار نکردند
بلکه اقرار باو کردند و گفتند قضا و حکم تو نیست مگر در دنیا پس
هر حکمی که خواهی بکن زیرا که دولت از آن تواست پس صحیح شد
گفتار او انا ربکم الاعلی اگرچه او عین حقست فاما صورت از آن
فرعونست پس دستها را ببرید و پاها را ببرید در عین حق بصورت
باطل **باب دوم در اجوبهٔ عقلیه و شرعیه** بدان
ایدک الله بروحه وایدک بسوحه که جواب این اشکالات
بر وجهی باید داد که ارباب عقول سلیمه و اذهان مستقیمه
آنرا قبول کنند و از قبیل تأویلات بعیده و توجیهات ناپسندیده
نباشد و این مقصد بسبب بلند و مطلبیست ارجمند والله
الموفق والمعین وهو حسبی ونعم الوکیل **جواب اعتراض اول**
چون انسان کامل نزد این طائفه علت غائی است از ایجاد
عالم آنجا که در خبر وارد است که لولاک لما خلقت الافلاک
ولا الجنة ولا النار پس او سبب وجود عالم باشد و شیخ رضی
الله عنه در فص آدم چنان فرموده که فهو للحق بمنزلة انسان
العین من العین و دلیل آنچنان فرموده که فانه به ینظر الحق الی الخلقه

الی خلقه فرحمهم یعنی حق بسبب ایشان نظر بخلق کرد و ایشانرا
رحمت کرد و از عدم بوجود آورد آنچنانکه در حدیث لولاک
لما خلقت الافلاک آمده پس شیخ انسانرا علت
غائی نظر حق مر عالم را داشت آنچنانکه مردمک چشم
علت فاعلی نظر است پس هر دو در آن شریکند که علت
نظرند غایت ما فی الباب آنست فاعلیست
و یکی علت غائی است و باین مقدار از اشتراک بعید
نیست استعارهٔ اسم یکی از بهر دیگری کنند خصوصا
که هر دو در اسم انسان شریکند و لهذا شیخ او را بمنزلهٔ
انسان عین داشته و او را انسان عین نگفته
این بحسب عقلست و اما بحسب شرع آنست که در حدیث
آمده که الحجر الاسود یمین الله فی ارضه علماء شریعت این حدیث را
چنین تاویل کرده اند که تحیت سائر مساجد آنست که
آینده چون بمسجد درآید دو رکعت تحیت مسجد بگزارد الا در
مسجد حرام که تحیت او آنست که طواف کنند و قبل از طواف
حجر اسود را تقبیل کنند و چون که این حال مانند آنست
که چون کسی بحضرت سلطان در می آید اولا دست راست
آن سلطان تقبیل کند آنگاه در کلام با او شروع می نماید پس
کانه حجر الاسود قائمست بمقام یمین و بمنزلهٔ اوست با وجود
در حدیث گفته که حجر اسود یمین الله است و نگفته که بمنزلهٔ
یمین شیخ انسانرا بمنزلهٔ مردمک چشم داشته از

جهت آنکه او علت غائیست نه علت فاعلی چنانچه
ذکر کردیم وعلی هذا ازین کلام کفری یا نامعقولی لازم نمی
آید بلکه در وی نوعی از اقتدا هست باسلوب عبارت
نبوی محمدی صلی الله علیه وسلم و ترتیب این جواب
باین اسلوب از روحانیت شیخ رضی الله عنه باین
حقیر واصل شد از شارحان فصوص والحمد لله جواب اعتراض دوم
بدان ایدک الله بجنوده وجعلک من اهل شهوده که انسان حادثست
بوجود خارجی ازلیست یعنی بوجود علمی الهی زیرا که جمیع
موجودات را در علم حق ثبوتی و وجود علمی هست
و مراد شیخ رضی الله عنه از ازلیت انسان اینست
لا غیر نمی بینی که در فص موسی علیه السلام باین معنی تصریح
کرده و گفته لا تبدیل لکلمات الله ولیست کلمات الله
سوی اعیان الموجودات فینسب الیها القدم من حیث
ثبوتها وینسب الیها القدم من حیث ثبوتها وینسب الیها
الحدوث من حیث وجودها یعنی نیست کلمات الله مگر اعیان
موجودات پس نسبت کرده شود باعیان قدم از حیثیت
ثبوت ایشان یعنی در علم حق و نسبت کرده شود بایشان
حدوث از حیثیت وجود خارجی و ازین سخن معلوم شد که
سائر اشیا حادث اند بوجود خارجی ازلی اند بوجود علمی
سؤال اگر گویند که تخصیص انسان چرا فرموده است بازلیت
ثبوتی با وجود آنکه سائر اشیا در وجود و ثبوت علمی ازلی اند

ازلی اند جواب در حدیث صحیح آمده که خلق الله آدم
علی صورته علی صورة جملة اسمائه وصفاته ولهذا شیخ در فص
آدم علیه السلام فرموده پس ظاهر شد جمیع آنچه در صورت
الهیست از اسما درین نشأ انسانیه پس یافت رتبه احاطت
و جمعیت و در جای دیگر ازین فص فرموده که راست نشد خلافت
الا از برای انسان کامل پس حق تعالی نشأ صورت ظاهره
او کرد از حقایق عالم و صورتهای او و انشای صورت باطنه
او کرد بر صورت خودش ولهذا در حدیث صحیح آمده که حق
تعالی میفرماید که بنده را دوست دارم سمع او شوم و نگفت که
عین او شوم و محصل سخن اینست که جمیع حقایق الهی
در انسان موجودست مگر وجوب بالذات که در وی نیست
و جمیع حقایق عالم در انسان موجودست ولهذا او را عالم
صغیر نام کرده اند و او را نسخه عالم داشته اند پس صورت
معلومیت او در حضرت علم الهی جامع باشد مر جمیع صور
معلومات ثابته پس نسبت او با سائر معلومات نسبت
مجمل بمفصل باشد و حق تعالی عالم است باجمال و تفصیل
و اجمال من حیث المرتبه مقدمست بر تفصیل پس تخصیص آدم
بتقدم و ازلیت در وجود علمی باین سبب شده سؤال
اگر گویند که نسبت علم حق تعالی بسائر معلومات یک
نسبت است چنانچه تقدم و تأخر در وی متعلق نیست
جواب تقدمی و تأخری که ذکر کردیم نسبت بمعلوماتست

باهد یکرنه نسبت بعلم است با معلومات و آنچه مناسب
کلام شیخست رضی الله عنه در فتوحات و فصوص این
اسلوبست فاما شارحان فصوص مثل قیصری و شیخنا
الشیخ عبد الرحمن الجامی رحمهما الله چنان فرموده اند که
حدوث انسان بنشاه عناصری اوست و قدم او بوجود
علمی اوست چنانچه ذکر دیم و بهمین وجه اقتصار نکردند بلکه
وجهی دیگر از برای قدم و ازلیت او گفته اند اما قیصری چنان
گفته که ازلیت او بوجود عینی روحانی اوست زیرا که او از
زمان و احکام او متعالیست مطلقا و فرق میان ازلیت
اعیان و ارواح مجرده و ازلیت حق تعالی آنست که ارواح
اگرچه ازلی اند فاما عدم ایشان بر وجود ایشان مقدم است
بتقدم ذاتی زیرا که وجود ایشان از غیر ایشانست و ازلیت
حق عبارت از نفی اولیت یعنی اول ندارد پس عدم سابق
او نباشد زیرا که وجود او ذات اوست و این تصریح است
بقدم ارواح و اما جامی او نیز باسلوب قیصری رفته فاما بقدم
ارواح کاملان قایل شده و بحدوث ارواح ناقصان رفته
و بقدم عقل اول هم تصریح نموده و این مذهب را بشیخ صدر
الدین قونوی نسبت کرده فاما نگفته که در کدام کتاب گفته
و این حقیر مدت سی سال مطالعهٔ مصنفات شیخ نموده ام
خصوصا فتوحات مکیه هرگز عبارتی در کلام شیخ ندیده ام
که احتمال قدم فردی از افراد عالم داشته باشد الا این عبارت

عبارت با وجود آنکه عبارتی که در فص موسی فرموده شارح این
عبارتست چنانچه سابقا ذکر کرده شد بلکه در فتوحات مکیه مواضع
متعدده دیده ام که تصریح بحدوث ما سوی الله میکند خواه ارواح اجسام
ازانجمله آنست که در فتوحات فرموده در باب تاسع و ستین
بعد از آنکه در حقیقت زمان سخن طویل الذیل فرموده که حق تعالی
تقدیر اشیا در ازل میکند فاما ایجاد اشیا در ازل نمیکند
زیرا که آن محالست از دو وجه وجه اول آنست که بودن حق
تعالی موجود نیست الا باین که ایجاد کند نمیکند چیزی که موجودست
زیرا که تحصیل حاصل لازم می آید پس ایجاد نمیکند الا چیزیکه
معدوم بوده پس چیزیکه معدوم بوده محالست که موصوف
شود در ازل موجودست زیرا که او موجودست بایجاد موجودی
که او را ایجاد کرده پس محالست که باشد عالم ازلی الوجود
و حال آنکه وجود او مستفادست از موجد او و هو الله تعالی وجه
دوم از محال که بسبب او نتوان گفت در عالم که او موجودست
ازلا زیرا که ازل نفی اولیت است و حق تعالی اوست موصوف
بازلیت پس محالست که وجود عالم ازلی باشد زیرا این سخن
راجع است باین که عالم که مستفید وجودست از حق مستفید
وجود نیست و این تناقضست زیرا که عالم اگر وجود او
از غیر بودی آغازی داشتی و قدم و ازلیت منافی آغازست
پس محالست که عالم بازلیت موصوف شود و محال نیست
که بگویند که حق در ازل خلق کرد اگر خلق بمعنی تقدیر باشد زیرا که

تقدیر راجعست بعلم و گاهی محال باشد که خلق بمعنی اوجد باشد
زیرا که فعل در ازل نمی باشد این محصل سخن شیخست و ترجمهٔ
غالب عبارت او اگر گویند که احتمال دارد که مراد شیخ نفی قدم
ذاتی باشد از عالم و اثبات حدوث باشد از برای او
جواب چنانکه حق در ازل بمعنی تقدیر علمی جایزست و بمعنی
ایجاد جایز نداشت ان احتمال را زایل گردانید زیرا که وجود اشیا
در علم بوجود علمی معلوم ذاتست زیرا که از لوازم اوست
پس اشیا در وجود علمی حدوث ذاتی دارند و بران تقدیر
خلق بمعنی قدر هم جایز نباشد حاصل کلام شیخ آنست
که قدم اثر فاعل تواند بود زیرا فعل اقتضای آن میکند که
مفعول معدوم باشد فاعل او را ایجاد کند و چیزیکه همیشه
موجود بوده ایجاد او محالست زیرا که او هرگز معدوم نبوده که
او را ایجاد کنند پس ایجاد موجود لازم می آید و ان محالست
لانه تحصیل الحاصل سؤال اگر گویند که احتیاج موجود باقی
در بقا امریست معقول و از وی تحصیل حاصل نمی آید و اسناد
قدیم باقی با فاعل مانند او باشد چنانکه احداث وجود
لازم نباید بلکه وجود مستمری مستند باشد بوجود دیگر مستمر
جواب باقی که اول دارد تأثیر فاعل در اعطای وجود باو ابتدا
متصورست پس اسناد او در بقا متصور باشد بخلاف
موجودی که اول ندارد زیرا که ابتدای تأثیر در وی متصور نیست
پس مانند او نباشد و از آنجمله آنست که شیخ رضی الله عنه در

در عقیدهٔ خواص که در اول فتوحات فرموده و در بعض
نسخ فتوحات نمی باشد و او را رسالهٔ مستقبل
می سازند و نام او کتاب المعرفه است مسئله
نیست عالم با باری در وجود خود شیء و این تصریح است
از شیخ بنفی قدم ذاتی از عالم زیرا که اگر قدیم ذاتی بودی
با باری در یک مرتبه بودی معاً معاً انگاه فرموده که و نیست
میان باری و عالم دروی که مقدر شود یعنی میان باری و
عالم دروی که مقدّر شود یعنی میان باری و عالم امتداد
زمانی نیست آنچنانکه جماعتی از متکلمین میگویند که قبل
خلق عالم امتداد زمانی موهوم مقدّر بود و از جهت ازل
غیر متناهی بود و یک طرف او باول خلق عالم منتهی شد
و این تصوّر کار و همست زیرا که آن امتداد اگر موجودست
در خارج پس از جملهٔ عالم باشد اگر قدیم باشد خلاف فرض
است زیرا که فرض آن بود که جمیع عالم حادثست و خدا
بود و هیچ چیز نبود و اگر موهوم صرفست و مقدر محض پس
در عدم متوهم و مقدّر او معلوم مطلقست پس میان حق
و عالم امتدادی نباشد با وجود انکه عالم نبود و شد و چون
تصوّر این معنی خالی از اشکال نیست شیخ رضی الله عنه
از برای تفهیم مثال نموده و بعد ازان سخن فرموده که ولله
المثل الاعلی دو چیز متجاور از برای دو جوهر چنانچه هر
جوهری در حیّزی باشد و هیچ کدام ازان دو جوهر در درجهٔ

ان دیگر نباشد و میان آن دو چیز چیز دیگر نیست پس
بهمین گونه باشد ارتباط وجود حق بوجود عالم چه عبارت
پیش ازین گنجایش ندارد و درین مسئله آنگاه فرموده که واین
مذهبیست سیم که پیدا شده است میان قدما یعنی فلاسفه
که بقدم عالم قائلند و میان اشاعره که بحدوث عالم قائلند
باوجود انکه میان حق و عالم امتداد موهوم غیر متناهی اثبات
میکنند آنگاه فرمود که پس منتفی شد قدم از عالم و قدما باو قائل
نیستند واین تصریح است بحدوث عالم دیگر فرمود که و منتفی
شد تقدیر وهمی که کرده اشاعره آنرا تقدیر کرده اند میان حق
وخلق یعنی آن امتداد موهوم که سابقا ذکر یافت **وازانجمله**
آنست که در آخر باب دوم از فتوحات فرموده که حقایق
چنین داد کسی را که بر حقایق واقف شد که وجود حق تقیید
نیابد بوجود عالم نه بقبلیت و نه بمعیت و نه ببعدیت زیرا که
تقدم زمانی و مکانی در حق حق تقدس و تعالی حقایق آنرا در
وی انکس کم باو قائل شده است انداخته است بعد ازان
بچند سطر فرموده که وچون زمان از وجود حق و از اغاز وجود
عالم منتفی شد پس عالم موجود شد در غیر زمان پس بگوییم
از جهت حق تعالی که الله موجودست قبل عالم زیرا که ثابت
که قبلیت از صفتها زمانست و نگوییم که عالم بعد وجود حقست
زیرا که بعدیت نیست و نگوییم که عالم مع وجود حقست زیرا که
موجد و فاعل و مخترع اوست وحال انکه عالم چیزی نبود پس

پس نگفته الا که حق موجودست بذات خود و عالم باو موجودست
پس اگر متوهمی سؤال کند که کی بود وجود عالم از وجود حق
جواب گوییم که لفظ کی سؤالست از زمان و زمان از عالمست
و او مخلوقست من الله تعالی پس ازین سؤال باطلست
پس نظر کن که چه گونه سؤال کنی آنگاه فرموده که پس نماند الا
وجود صرف خالص که از عدم نیست و اوست وجود حق تعالی
و وجودی از عدم اوست وجود عالم و هیچ بینیتی نیست بین الوجودین
و نیست امتداد مگر توهم مقدر که علم او را مقدر که علم او را محال
میدارد و از و چیزی نمی گذارد و در باب بیست و چهارم
و در باب بیست و ششم و در باب چهل و یکم از فتوحات
مکیه تصریحات بحدوث عالم و نفی قدم کرده اند اگر آنرا ایراد
میکردیم این رساله بطول می انجامید و چون محقق شد که
شیخ رضی الله عنه بقدم عالم قائل نیست و بحدوث او قائلست
وان عبارت که در فص آدم فرموده خود شرح آن در فص
موسی نموده چنانچه سابقا مذکور شد پس معلوم شد
که شارحان فصوص در شرح آن عبارت غلط کلی کرده اند
و مراد شیخ ندانسته اند و جناب حضرت شیخ رضی الله
عنه بدنام ساخته اند ولله الامر من قبل و من بعد والحمد لله و
و معنی قول شیخ که انسان نشأ دائم ابدیست آنست
که انسان در نشأ آخرت مخلدست در جنت واین معنی
ظاهرست و قیصری در شرح فصوص چون بقدم ارواح

تصریح نموده این عبارت را باین حمل کرده که او چون بوجود
روحی قدیمست هر آینه ابدی خواهد بود زیرا که هرچه ازلیست
ابدی است والا تخلف معلول از علت تامه لازم می آید
و چون محقق شد که مذهب شیخ آنست که ازلیت انسان
بوجود علمیست نه بوجود خارجی پس ابدیت او در وجود جهانی
آخروی خواهد بود **جواب اعتراض سیم** بدان فتح الله علیک
ارباب العرفان که منشاء این اعتراض عدم علمیست
بقواعد اهل سنت زیرا که سخن بر قاعدهٔ از قواعد اهل
سنت مبنیست و این قاعده آنست که ایشان اثبات
صفات زائده از برای باری تعالی بقیاس غائب بر شاهد
کرده اند و مراد ایشان از غائب حق است چه او غائبست
از ادراک ما و از شاهد آنچه مدرک ماست از صفات
انسان و چنین فرموده اند که حیوة و علم و قدرت و ارادت
و سمع و بصر و کلام در ما صفات زائده اند بر ذات ما و عین ما
نیستند پس باید که در حق او نیز این صفات زائد بر ذات
او باشند و عین او نباشند و قیاس غائب بر شاهد گاهی
صحیح باشد که میان مقیس و مقیس علیه علت مشترکه باشد
و چون میان ما و او اشتراک در صفات شد چنانچه صفات ما
و صفات او در مفهوم مشترکند اگرچه در لوازم مختلفند پس
مشاهدهٔ ما صفات خود را مشاهدهٔ او باشد و مشاهدهٔ
صفات خود را مشاهدهٔ ما باشد و صادق شد هر وصفی

هر وصفی که ما او را با و موصوف کردیم آن وصف صفت
ما بوده بلکه ما یعنی ممکنات عین آن وصف بودیم زیرا که
صفات حق چون بر ذات او زائد اند هر آینه بحسب
ذات خویش ممکن باشند پس ممکن بالذات واجب
بالغیر خواهد بود پس از قبیل ما باشد در امکان و علی هذا سخن
شیخ عین سخن اهل سنت است و جماعتی از کمال نادانی
او را مخالف شرع پنداشته اند **سؤال** اگر گویند که قیاس
غائب بر شاهد دلیلیست ضعیف و کلام شیخ بر چنین امور
ضعیفه بنا نتوان کرد خصوصا که شیخ در فتوحات و در
رسالهٔ جلاله و غیرهما تضعیف قیاس غائب بر شاهد کرده
و نفی نموده **جواب** چون شیخ بر قواعد اهل سنت صحیح آمد
خصم را نمی رسد که تکفیر شیخ کند خواه آن قواعد قوی باشد
یا نه با وجود که جوابی قوی که هیچکس او را دفع نتواند کرد
ایراد خواهیم کرد ان شاء الله تعالی و آن اینست **جواب دیگر**
بدان حفظک الله من ابله که صفات باری دو نوعست یکی
صفات ثبوتی مثل حیوة و علم و قدرت و غیرها و یکی سلبی
مثل لیس بجسم و لا جوهر و لا عرض و غیرها و اثبات هر دو
نوع موقوفست بتصور و فهم او زیرا که مادام که متصور نشود
نفی و اثبات او ممکن نباشد و ما گاهی تصور حیوة و علم
کردیم که حیوة را و علم را در خود و در امثال خود یافتیم و بعد
از آن حیوة را و علم را از برای حق اثبات کردیم و برین

قیاس سائر صفات ثبوتی میدان پس صفاتی که از برای
حق اثبات کردیم مماثل صفات ماست در حقیقت اگرچه در
لوازم مختلفند واین معنی در صفات سلبی ظاهرترست
مثلا جسم را تصور کردیم ودانستیم که او ممکن الوجودست
پس اورا از واجب الوجود سلب کردیم وعلی هذا باقی
صفات سلبی قیاس باید کرد پس سخن شیخ راست
آمد که ما باری تعالی را بهیچ وصفی وصف نکردیم الا ما عین آن
وصف بودیم ومراد از قول شیخ ما یعنی ممکنات ودر نسخه
از نسخ فصوص چنانست که ما حق را بهیچ وصف نکردیم الا که
آن وصف از برای ما بود یعنی مارا مانند آن وصف بود اگرچه
صفات ما حادث ومتناهی التعلقست وصفات او قدیم وغیر
متناهی التعلقست وچون این کلام کما ینبغی متصور شد لاجرم
معنی خلق الله آدم علی صورته ظاهر وزاهر وباهر خواهد بود بی
شائبه تجسیم وتشبیه **سؤال** اگر گویند که جماعتی از مشایخ
عظام وعلمای اسلام گفته اند که اطلاق لفظ حیوة وعلم
وقدرت وغیرها از صفات ثبوتیه بر حق وبر انسان بیک
معنی نیست بلکه اشتراک در مجرد لفظست **جواب**
مراد ایشان آنست که صفات او چون عرض نیست که در هر
زمانی متجدد شود وحادث نیست ومتناهی الاثر نیست
بخلاف صفات انسان که او عرض است وحادثست ومتناهی
الاثرست لاجرم ماهیت تشخصیت آن افراد از صفات که

که بذات حق قائم اند مخالف ماهیت تشخصیت این افراد
از صفات که بذات انسان قائمند واگر مراد ایشان از این نباشد
لازم آید که ما از برای حق صفاتی اثبات کردیم که مطلق او
تصور او بوجهی از وجوه نکردیم واز این معنی جهل بالصفات
لازم می آید حال آنکه مفهوم علم وقدرت وحیوة وغیرها در
واجب وممکن یکیست بدیهه وبحث درین باب مکابره
است **جواب اعتراض چهارم** بدان وفقک الله من کل سوء
اولا تعریف ولی باید کرد آنگاه شروع در بیان کلام شیخ کنیم
ولی کسیست که او عارف باشد بالله وصفات او بقدر طاقت
بشری وباوجود آن عرفان بر طاعات وعبادات صوری ومعنوی
ملازم باشد واز معاصی ظاهر وباطن متجنب باشد واز مداومت
وملازمت بر لذت شهوات مباحه محترز باشد وظهور کرامات
وخوارق عادات شرط ولایت نیست بلکه قدرت بران شرط
نیست وعصمت شرط ولایت نیست فاما ولی محفوظست
وبعنایت ملحوظست ورسول سه مرتبه دارد اول ولایت
دوم نبوت سیم رسالت وچون حضرت خاتم الانبیا صلی
الله علیه وسلم فرموده که اول ما خلق الله العقل ودیگر فرموده که
اول ما خلق الله القلم ودیگر فرموده که اول ما خلق الله نوری
علما محققین در جمع میان این سه حدیث چنان فرموده اند
که سه اسم اعنی عقل وقلم ونور محمدی صلی الله علیه وسلم مسمی
یکی بیش نیست وآن روح محمدست صلی الله علیه وسلم

اوّل موجودات باشد وازین حیثیت اول کسی که تعقل مبدا خود
کرده او را عقل اوّل نامند وازین حیثیت که حروف وکلمات
موجودات بر لوح وجود ظاهر میکرداند قلم اعلی نام اوست وازین
حیثیت که مدبّر جسد عنصری طیّب وطاهر خاتم الرّسالست
محمد صلّی الله علیه وسلم نور محمدیست ولهذا فرموده است
کنت نبیا وآدم بین الماء والطین وحضرت شیخ رضی الله عنه
در اوّل فتوحات مکیه در باب ثالث فرموده المفعول الابداعی
هو الحقیقة المحمدیة عندنا والعقل الاوّل عند غیرنا وجمیع ارواح
بشری وملکی ارضی وسماوی وفلکی باجمعهم از حقیقت عقل اوّل
پیدا شده اند مانند پیدا شدن چراغهای متعدد از چراغی که اولا
پیدا شده از مقارعهٔ سنگ وآهن پس انوار جمیع انبیا واولیا
از نور محمدی صلی الله علیه وسلم پیدا شده باشند ولهذا
مکاشفان ولایت شعار اتفاق کرده اند که جمیع انبیا ورسل
در ازمنهٔ متقدّمه نوّاب حضرت محمد صلّی الله علیه وسلم
بوده اند ولهذا فرموده که لو کان موسی حیا لما وسعه الا اتباعی
ودر شب معراج جمیع انبیا مأموم بوده اند واو امام ولهذا شریعت
او ناسخ شرع جمیع انبیا شد ولهذا فرموده که انا سید ولد آدم
وشیخ رضی الله عنه در باب عاشر از فتوحات مکیه فرموده که
در خبر وارد است که نبی علیه الصلوة والسلام فرمود من سید
ولد آدم وهیچ فخری نیست ودر صحیح مسلم من سید ناس
یوم قیامت پس ثابت شد مرو را سیادت وشرف بر انبیا

بر انبیا جنس خود وگفت که کنت نبیا وآدم بین الماء والطین
یعنی بنبوت خود آگاه ودانا بودم پس الله تعالی او را خبر داد
در حالتی که او روح بود قبل ایجاد اجسام انسانی وانبیا
در عالم نوّاب او بند صلی الله علیه وسلم از آدم تا عیسی
علیهم السلام ولهذا مبعوث شد بسائر بنی آدم بخلاف سائر
رسل که هر یکی از ایشان بقومی مخصوص مبعوث شدند
پس از آدم تا زمان بعث او تا روز قیامت همه ملک
او بود واز روحانیت او صلی الله علیه وسلم بروحانیت
هر رسولی که موجود بود مدد میرسد بان شرایعی که از ایشان
ظاهر می شد در زمانی که رسول بودند اما چون در عالم
حس موجود نبود لهذا شرع هر یکی بان کس منسوب شد
واو در حقیقت شرع محمدیست صلّی الله علیه وسلم واگر مفقود
العین بود آنچنانکه عیسی علیه السلام در آخر زمان می آید واو رسولیست
وبشرع محمد صلی الله علیه وسلم حکم میکند نه بشرع خود وبعد از آن
این معنی را تا آخر آن باب مفصّل ومدلّل ساخت وهچنین در
باب ثانی عشر وغیر آن از ابواب فتوحات وبدان حماک
الله عن کل مکروه که ولایت چهار نوعست وهر نوعی خاتمی و
قبل از تقریر این انواع بباید دانست که آنچنانکه شرع سائر
رسل شرع محمدیست وهمه نوّاب اویند شرعی که خاصّهٔ
اوست در زمان ظهور جسد او مشتملست بر فوائد وقواعد
ودقائق وفضائل سائر شرائعست ورسالت او مشتملست

بر رسالت سائر رسل ونبوت او مشتمل است بر نبوت
سائر انبیا وولایت او مشتملست بر ولایت سائر انبیا
واولیا ولهذا فرمود علمت علم الاولین والآخرین وباوجود
جامعیت او سائر رسالات ونبوات وولایات را
خود خصوصیتی دارد در رسالت ونبوت وولایت که هیچکس
آن خصوصیت ندارد وچون اولیا وارث اویند پس هر کسی
که وارث آن خصوصیت است اورا محمدی گویند وهر که وارث
باشد از محمد حصه موسی مثلا اورا موسی خوانند وهر که وارث
حصهٔ عیسی باشد اورا عیسوی نامند وهمچنین ابراهیمی واسحاقی
ویعقوبی وسائر انبیا واینست که در اصطلاح این طائفه
میگویند که فلان در قدم فلان پیغمبرست یا فلان بر قلب
فلان پیغمبرست یعنی که آن علوم وآن تجلیات ومقامات وحالات
که آن پیغمبر را بود این ولی را بواسطهٔ آن پیغمبر وبرکت
او حاصلست فاما از مشکات محمدست صلی الله
علیه وسلم پس آن ولی مثلا محمدی ابراهیمی یا محمدی موسوی
یا محمدی عیسوی باشد چون این مقرر شد بدان جعلک الله
من اولیائه که ولایت محمدی سه نوعست اول آنست
که جامع باشد میان تصرف در علم بر حسب معنی چنانچه قطب را
می باشد وبحسب صورت چنانکه سلاطین را می باشد
وان دو نوعست نوع اول آنست که مقرون بخلافت باشد
نوع دوم آنست که مقرون بخلافت نباشد نوع سیم آنست که

که جامع باشد میان تصرف صوری ومعنوی واما ولایت
غیر محمدی که عبارت از ولایت سایر انبیاست او نوع
چهارم است وهر نوعی ازین انواع چهارگانه خاتمی
دارد وخاتم نوع اول از ولایت محمدی که جامع است
میان تصرف صوری ومعنوی ومقرون بخلافت باشد
علی ابن ابی طالبست کرم الله وجهه زیرا که او آخر خلفاء
راشدین است لقوله علیه السلام الخلافة بعدی ثلاثون
سنة ثم تصیر ملکا عضوضا وقد استشهد علی رأس ثلثین
رضی الله عنه من وفات رسول الله صلی الله علیه وسلم
ومعاویة ومن بعده لایکونوا خلفاء بل ملوکا وذکر الامام الحافظ
ابن عساکر فی تاریخ دمشق فی ذکر عمر ابن الخطاب رضی
الله عنه عن انس رضی الله عنه انه قال قال علی رضی الله عنه
سمعت رسول الله صلی الله علیه وسلم یقول انا خاتم
الانبیاء وانت یا علی خاتم الاولیاء وابن عساکر از کبار
ائمه حفاظ محدثین اهل سنت وجماعتست واین خاتم را
خاتم کبیر گویند خاتم نوع دوم از ولایت محمدی که جامع باشد
میان تصرف صوری ومعنوی ومقرون بخلاف نباشد
مهدیست که در آخر الزمان پیدا شود واسم محمدست ودر
خلق صورت مانند رسول الله باشد ودر خلق تحت او باشد
وبعد از وی هیچ ولی سلطان نشود واین نوع از ولایت
باو ختم گردد واورا ختم صغیر خوانند وشیخ رضی الله عنه
در باب سیصد وسی وشش در معرفت منزلت وزراء المهدی

تصریح کرده که مهدی خاتم اولیاست و درین باب شعری
فرموده اند شعر الا ان ختم الاولیاء شهید • و عین امام
العالمین فقید • هو السید المهدی من آل احمد • هو الصارم الهندی
حین بلند • خاتم نوع سیم از ولایت محمدی حضرت شیخ
محی الدینست محمد بن علی العربی رضی الله عنه و اورا خاتم اصغر
گویند و او خاتم نوعی از ولایتست که جامع نباشد میان هر
تصرف صوری و معنوی بلکه تصرف معنوی داشته باشد فقط
و معروف بخلافت نباشد در باب چهل و سه از فتوحات فرموده
نظم انا ختم الولایة دون شک • لورث الهاشمی مع المسیح
و در باب شصت و پنج از فتوحات فرموده که دیدم رؤیا
از برای خود و او را بشارتی از الله تعالی گرفتم زیرا که او مطابق
حدیث نبویست که از رسول صلی الله علیه وسلم وارد ست
وقتی که از برای ما مثل خود از انبیا فرمود پس گفت که مثل من
در انبیا مانند مردی که دیواری بنا کرده و او را کامل ساخت
الا یک خشت پس بودم من آن خشت فلا رسول بعدی ولا
نبی و من در مکه بودم در خواب دیدم که کعبه بنا کرده شد
از خشت زر و نقره یک خشت زر و یک خشت نقره و کامل
شده و چیزی در وی نماند پس نگاه کردم میان رکن یمانی
و رکن شامی دو خشت کم دیدم در صف اعلی یک خشت
ذهب کم بود و دیدم و در صفی که تحت اوست یک خشت
فضه کم بود و دیدم نفس خود را که منطبع شدم در موضع
آن دو خشت فضه و ذهب پس کامل شد و در وی چیزی نماند

نماند پس بیدار شدم و شکر خدا کردم و گفتم که بشارتیست
ان شاء الله بختم الولایت و این واقعه را ببعضی از علماء این
شان گفتم در مکه پس مرا خبر داد بآنچه در خاطر من آمد فالله ا
اسأل ان یتمها علی بمنه و کرمه فان الاختصاص الالهی لا یقبل
التحجیر ولا الموازنة ولا العمل وانما ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء
والله ذو الفضل العظیم خاتم نوع چهارم از ولایت عیسی
ابن مریمست علیه السلام و بعد او هیچ ولی موجود نشود
اصلا و او خاتم اکبرست شیخ رضی الله عنه در باب رابع
و عشرین از فتوحات فرموده که از شرف محمد صلی الله علیه
و سلم یکی آنست که ختم ولایت در امت او بنبی مکرم شده
است و هو عیسی علیه السلام و او افضل امت محمدیست
و امام محمد بن علی حکیم ترمذی براو بینه کرد در کتابی که آن کتاب را
ختم اولیا نام کرد و او را افضل از ابو بکر صدیق کرد و از جمیع
صحابه و امت زیرا که او اگر چه ولی باشد درین ملت محمدیه
اما او رسولست و نبی در نفس الامر پس او را در روز قیامت
دو حشرست حشری در جمله انبیا بعلم نبوت و رسالت و اصحاب
او تابع او نیند پس متبوع باشد مانند سائر رسل و حشری
دیگر با ما پس ولی باشد ازین امت تحت علم محمدی صلی
الله علیه و سلم و مقدم باشد بر جمیع اولیا پس الله تعالی
از برای او جمع کرد میان ولایت و نبوت در روز قیامت
از رسل هیچکس نیست که تابع او رسول باشد الا محمد صلی الله

علیه وسلم زیراکه در روز قیامت در تابعان او عیسی
والیاس علیهما السلام محشور میشوند ودر باب رابع عشر
از فتوحات مثل این سخن فرموده است پس مقرر ومحرر
شد که خاتمان ولایت چهارند خاتم اکبر عیسی ابن مریمست
وخاتم اصغر که شیخ محی الدینست وخاتم کبیر علی بن ابی طالب
است وخاتم صغیر که محمد مهدیست فاما شیخ رضی الله عنه
در فتوحات از برای ولایت خاتمی دیگر اثبات کرده واین
بندهٔ حقیر در امر آن خاتم حیران شده گاهی بخاطرم می آید که او حضرت
شیخ است وگاهی بخاطر می آید که غیر اوست واولی وانسب
آنست که محصل کلام شیخ در امر ان خاتم ترجمه کنم انگاه شروع
در جواب اعتراض نمایم شیخ در باب رابع وعشرین از فتوحات
بعد از ان سخنی که سابقا نقل کردیم از وی فرموده که وللولایة
المحمدیة خاصة دون دون الولایة العامة ختم اصغر واو دون
مرتبهٔ عیسی علیه السلامست ودر زمان ما متولد شد
ومن او را دیدم وباو مجتمع شدم ومعاینه کردم علامتی که در دست است
پس هیچ ولی بعد او نباشد از اولیا که دون عیسی باشند
ازین امت الا که او دون او باشد وتحت ولایت این
ختم اصغر باشد ونسبت اولیایی که بعد او باشند
نسبت عیسی در مقام نبوت بمحمد است صلی الله علیه
وسلم که او خاتم انبیاست پس هیچ رسولی ونبیی بعد او
نیست در حکم همچنین ولی که بعد این ختم آید ودر باب

باب ثلاث وسبعین در فصل ثانی عشر فرموده که ختم
دو ختمست ختمی که الله تعالی باو ولایت را ختم میکند
وختمی که الله تعالی باو ولایت محمدیه را ختم میکند اما ختم ولایت
علی الاطلاق عیسی است علیه السلام پس او ولی بنبوت
مطلقه باشد در زمان این امت زیراکه نبوت تشریع و
رسالت ندارد پس در آخر الزمان وارث خاتم نزول کند
وهیچ ولی بعد او نیست واما ختم الولایة المحمدیة فهو لرجل من العرب
من اکرمها اصلا ویدا وامروز در زمان ما موجودست او را
شناختم ودیدم علامت او که الله تعالی او را از چشمهای مردم
پنهان کرد وآن علامت از برای من کشف کرد در مدینهٔ فاس
حتی انکه خاتم ولایت دیدم والله تعالی او را مبتلا گردانید
باهل انکار برو در آنچه او بآن متحققست از حق در سر خود از علم
بالله تعالی وآنچنانکه الله تعالی ختم کرد بمحمد صلی الله علیه وسلم
نبوت شرایعی همچنان ختم کرد الله تعالی بختم محمدی ولایتی که
از میراث محمدی حاصل شود زیراکه بعضی از اولیا وارث
ابراهیم یا موسی یا عیسی شوند واین نوع از اولیا بعد
این ختم محمدی پیدا شوند وبعد او ولی که بر قلب محمد باشد
پیدا نشود واینست معنی ختم ولایت محمدی واما ختم ولایت
عامه که بعد او هیچ ولی پیدا نشود او عیسی علیه السلامست
وجمع کردم میان عبدالله واسمعیل سودکین این هر دو مرید
شیخ اند ومیان این ختم واز برای ایشان دعا کردند

وبا و منتفع شدند تا این موضع ترجمهٔ کلام شیخست رضی الله
عنه و اکنون بعد تحریر این کلمات و تقریر آن منقولات
در جواب اعتراض شروع باید کرد وبالله التوفیق بدان ایدک
بروح القدس که سابقا مقرر شد که ارواح و انوار انبیا از نور
محمدی که عقل اولیست فائض شده‌اند و مقرر شد که ولایت
او مشتملست بر ولایت سائر اولیا و علی هذا مشکات
خاتم اولیا از مشکات خاتم انبیا مفاضست بلکه ظل اوست
و اگر خاتم رسل از مشکات خاتم اولیا چیزی اخذ کند سبب
تفضیل خاتم اولیا بر خاتم رسل نشود و مثال ذلک فی الظاهر
آنست که سلطان یکی از غلامان خود بواسطهٔ استعدادی
و قابلیتی که در وی دیده او را خزانه‌داری بعضی از خزاین ساخت
و هرگاه که خواهد از وی بعضی از جواهر طلب میکند و از وی اخذ
میکند و اگر خواهد که بکسی از امراء عظام چیزی از آن جواهر
بخشد بآن خازن میفرماید که باو بده پس جاهل اگر بشنود
که سلطان آن جواهر را از آن کس گرفته یا آن امرا از وی گرفته‌اند
توهم میکند که آنکس از سلطان و از آن امرا اعظم است و ایشان
بوی محتاجند و اگر عالم آنرا شنود میداند که آنکس بندهٔ منسوبست
نزد آن سلطان و از کمال تقرب و امانت و دیانت سلطان
او را خزینه‌دار ساخت و هرچه از وی اخذ میکند حق و ملک
اوست که بآن خازن سپرده است و لهذا شیخ رضی الله عنه
در فص شیث فرموده که خاتم اولیا حسنة من حسنات مقدم

مقدم الجماعة و سید ولد آدم و من فتح له باب الشفاعة فقوله حسنة
من حسنات خاتم الرسل اشارت بآنست که او از وی مفاضست
پس علمی از اعمال حسن اوست و فعلی از افعال ملیح اوست
و قوله مقدم الجماعة اشارت بآنست که پیشوای گروه کاملانست
و هیچکس را تقدم و تفضل بر و نیست و قوله انا سید ولد آدم
تصریح بآنست که نسبت جمیع بنی آدم باو نسبت غلامانست
با سید و غلام از سید هرگز افضل نباشد و اخذ خاتم رسل
از خاتم اولیا شبیه است باین که در حدیث آمده که یکی از
اصحاب در شب تلاوت قران میکرد حضرت رسالت
فرمود رحم الله فلانا ذکرنی آیة انسیتها پس قران از وی
آمده و آنکس از وی گرفته و او در وقتی از او فات آنچه باو داده
از وی گرفته و او بجهة وقتی آن سبب تفضیل آنکس نمیشود
اگرچه مذکر او بوده و ازین حیثیت که مذکرست نوعی از انواع
تقدم دارد زیرا که سبب نفع گشته بلا شک و اخذ حضرت
رسالت صلی الله علیه و سلم از مشکات خاتم اولیا شبیه است
باین که کسی صورت خود را در مرات ببیند و از مرات حلیهٔ
صورت خود اخذ کند و آن سبب افضلیت مرات نمیشود
خصوصا که اگر آنکس حدید مرآت را از معدن بیرون آورده
باشد و از انواع خبثها صاف کرده باشد و او را مرات ساخته
باشد و صیقلی تمام داده باشد با وجود آن مرات بآنکس
چیزی از خود نداده بلکه حلیهٔ صورت اوست که باو نموده اخذ

خاتم رسل از خاتم اولیا برین قیاس باید کرد اکرچه مرات
بوجهی از وجوه سبب آن شده که انکس حلیهٔ خود را از وی
فرا کرفته اما آن مرات فعلی از افعال اوست وحسنه
از حسنات اوست وچون جمیع موجودات مجالی ومرائی
اثار اسما وصفات حق اند واولیا تجلی اسما وصفات
درآن مجالی ومرایا می بینند وخاتم اولیا یکی ازان مجالی ومرایاست
ولهذا الشیخ فرموده که خاتم رسل وسائر رسل آن علم خاص
در اول فص شیث بیان کرده ازین حیثیت که اولیا اند از مرا
مشکات خاتم اولیا میکیرند سؤال اکر کویند که چرا خاتم انبیا ان
علم را از خاتم اولیا کرفته واز خود نکرفته جواب این سوال بغایت
ناموجه است زیراکه مانند آنست که کسی کوید که چرا حلیهٔ صورت
خود را از مرات کرفته واز خود نکرفته چه جائز ست که بطریق حکمت
الهی وترتیب معلومات ربانی آنچنان باشد که مثل آن
علم از مظهری خاص باید کرفت نه از خود ونه از غیر ان مظهر
چنانچه در مرات بلکه از خاتم رسل از خاتم اولیا ان علم را
مشابهتی تام دارد باخذ خاتم رسل قران را از جبریل
با وجود که خاتم رسل از جبرئیل افضلست اکرچه او معلم
اوست درین نشاءٔ عنصری وشیخ نصر مقدسی در کتاب
کنز الرموز در معنی آیت کریمهٔ ولا تعجل بالقران من قبل
ان یقضی الیک وحیه چنان فرمود که رسول صلی الله علیه
وسلم جمیع قران را از حق تعالی بی واسطه اخذ کرده بود

بود وچون جبرئیل علیه السلام قران را بطریق وحی باو
میکفت رسول صلی الله علیه وسلم عجله میکرد وقبل ازانکه کلام
جبرئیل علیه السلام تمام می شد وانرا میخواند پس حق تعالی بموجب
ادبنی ربی فاحسن تأدیبی اورا تعلیم ادب کرد که جبرئیل درآن
معلم بود ورسول متعلم وادب آنست که متعلم مسابقهٔ معلم
نکند بلکه این حقیر میکوید که چون خاتم الرسل قلم اعلی وعقل
اولست او جمیع علوم از حق بی واسطه کرفت وبلوح محفوظ که
نفس کلیه است داده وجبرئیل قرانرا از لوح محفوظ کرفته بود
ودر نشاءٔ عنصری محمد صلی الله علیه وسلم آنچه از وی
کرفته بود باز باو داده واین سبب افضلیت جبرئیل نمیشود
بر خاتم رسل وهمچنین خاتم اولیا وروح او ومشکات اولا از خاتم
رسل ازین حیثیت که عقل اولست فائض شده آنکاه در نشاءٔ
عنصری خاتم ولایت ببرکت متابعت شرع خاتم الرسل
مرتبهٔ ختم ولایت حاصل کرده ولهذا در بیتی که سابقا نقل
کردیم فرمود که من خاتم ولایتم زیراکه من وارث هاشمی
ومسیحم پس وارثت خاتم رسل را سبب ختم ولایت
خود دانسته است وعلی هذا اکر خاتم رسل در مرات خاتم
اولیا بعضی از اثار اسما وصفات مشاهده میکند از دائرهٔ عقل
وشرع خارج نباشد وبدان جعلک الله من المقربین که مولانا جلال
الدین محمد دوانی در شرح رباعیاتی که باسم سلطان مرحوم
ومغفور بایزید تألیف کرده بود باین بحث تعرض کلی نموده اولا

گفته که حضرت شیخ محی الدین رضی الله عنه در تصانیف خود ذکر
خاتم الولایة بر وجهی کرده که ظاهرش ترجیح اوست در حقایق
و معارف بر خاتم النبوة صلی الله علیه و سلم و بتلویح بلکه بتصریح
اشعار نموده بانکه خاتم الولایة خودست و لعد از ان بچند ورق
گفته که و این فقیر و حقیر را چنان می نماید که چون حضرت شیخ مظهر
ولایت محمدیست نور ولایت محمدیه را در مرات نشاءه خود مشاهد
نموده باشد و چون نبوت از ولایت مستمدست از باطن
خود خاصه ولایت اوست و همه اولیا از باطن او استفاضه
میکنند همچنانکه انبیا از ظاهر او مستفیض اند چون عکس آن
در باطن خود مشاهده کرد او را چنان نمود که مگر آن استفاضه
ازوست — آن لحظه که بر آینه تابد خورشید • آیینه
گمان برد که خورشید منم • این حقیر چنان عرضه میدارد که قول
مولانا جلال الدین که این معنی او را روی نموده و این جواب
خاصه اوست لغایت عجبست زیرا که حضرت شیخ رضی الله
عنه در همان فص که ذکر خاتم الاولیا کرده فرموده که و نمی بینند
هیچکس این علم را از انبیا و رسل الا از مشکات رسول
خاتم و نمی بینند هیچکس این علم از اولیا الا از مشکات
خاتم اولیا و شیخ این حقیر مولانا نور الدین عبد الرحمن الجامی
رحمه الله تعالی در شرح فصوص فرموده که مشکات خاتم اولیا
اوست مشکات رسول خاتم و الا هر دو حصر صحیح نباشد
حصر دیدن مرسلین اولا در مشکات خاتم الانبیا و حصر او

و حصر او ثانیا در مشکات خاتم الاولیا پس مشکات خاتم الانبیا
اوست ولایت خاصه محمدیه و اوست بعینه مشکات خاتم الا
الاولیا زیرا که او قائم است بمظهریت او پس قول مولانا
جلال الدین که شیخ را چنان روی نموده که مگر این استفاضه
که ازوست تقریحیست باین که شیخ شعور نداشت باین
که او مظهر ولایت محمدیست و نور ولایت محمدی در نشاءه
او ظاهرست و حال انکه شیخ ان دو حصر را از برای ان
آورده ست که اظهار آن کند که مشکات خاتم انبیا
ست آنچنانچه مولانا نور الدین عبد الرحمن الجامی رحمه الله
تحریر آن فرموده و ظاهر آنست مولانا جلال الدین تتبع
فصوص کما هو حقه ننموده اند والا ایراد شیخ رضی الله عنه
آن دو حصر صحیح است باین که مشکات خاتم انبیا عین
مشکات خاتم اولیاست و قوله هو حسنة من حسناته
تصریحست باین که او مظهر اوست پس حضرت شیخ
گمان نبرده اند و توهم نکرده اند که آن استفاضه ازوست
و اما قول شیخ که جهت متابعت جای خشت نقره است
و جهت اخذ از حق جای خشت زرست این سخن ظاهر ست
زیرا که ولی جمیع احکام نبی از حق اخذ میکند بطریق الهام
چنانچه متیقن و متحقق میشود نزد او که شرع نبی همانست
بخلاف علمای ظاهر که اخذ آن از کتب و افواه رجال میکنند
و لهذا گفته اند که فقه از ظنیاتست و شک نیست که اخذ از

از حق بی واسطه از اخذان بواسطه اشرفست چنانکه
زر از نقره اشرفست و چون خاتم ولایت اخذ شرع بواسطه
نبی کرد و اخذ همان شرع باز از حق بی واسطه اخذ کرد پس
اورا دو اخذ باشد لهذا دو خشت می بیند اخذ بواسطه خشت
نقره است و اخذ بی واسطه زرست و چون رسول متبوع است
و تابع نیست هر چند که از جبرئیل اخذ میکرد فاما تابع جبرئیل نیست
لهذا بیک خشت تمثیل فرمود و اورا بفضیت و ذهبیت
و طینیت و غیرها مقید نکرد بلکه اورا مطلق گذاشت زیرا که
غرض از ان تمثیل ختم ولایت که او تابعست و غرض از نمودن
آن دیوار اظهار سه چیزست ختم و لایت باو و تابعیت
او بشرع خاتم الرسل و اخذ او آن شرع را از حق بطریق الهام
و اما بودن خاتم اولیا ولی و آدم بین الماء والطین است
این معنی ظاهرست زیرا که مقرر شد که ولایت او عین ولایت
خاتم الانبیاست و خاتم الانبیا نبی بود و آدم بین الماء والطین
است هر آینه مظهر او مثل او باشد لان العبد من طینة مولاه
و علی هذا ظاهر شد که از کلام شیخ کفری و الحادی و نامشروعی
بلکه بی ادبی ظاهر نشد سؤال اگر گویند که علی کل حال تفضیل
خاتم اولیا بوجه ما فی شی لازم آمد و ان مقبول نیست جواب
در تقریرات و تمثیلات سابقه دفع این معنی واقع شد و شیخ
رضی الله عنه در فص شیثیه خود جواب این فرموده اند که خاتم
اولیا از وجه انزل انچنانکه از وجه اعلی و در ظاهر شرع ما جری که مؤید

مؤید اینست آمده است و حکایت اسیران بدر آورده که
پیغمبر صلی الله علیه و سلم بران شد که ازیشان فدیه گیرد و ایشانرا
رها کند و عمر رضی الله عنه فرموده که ایشانرا می باید کشت وحی بموا
بموافقت قول عمر رضی الله عنه نازل شد و الله تعالی پیغمبر را صلی
الله علیه و سلم معاتب کرد که الایة • مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ
لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا
پیغمبر صلی الله علیه و سلم فرمود که اگر عذابی از اسمان نازل
میشد هیچکس ازوی خلاص نمیشد الا عمر پس ازین حیثیت
عمر افضل باشد و دیگر پیغمبر صلی الله علیه و سلم با هل مدینه فرموده
که تابیر نخل مکنید یعنی نر خرما بماده خرما مدهید ایشان آن
آن سال آنچنان کردند آن سال درخت خرما بر بیرون نیاورد رسول
صلی الله علیه و سلم فرموده که شما دانا ترید بامور دنیا پس
از برای ایشان افضلیت اثبات کرد در امور دنیا با وجود
که رسول صلی الله علیه و سلم سید اولین و آخرین است
و فضل عمر در اسیران بدر و فضل آن مردمان در تاثیر نخل
قادح نیست در افضلیت رسول صلی الله علیه و سلم
جواب اعتراض پنجم بدان جعلک الله من احبائه که در اصول
فقه خصوصا در کتاب عضدی مقرر شده که اجتهاد رسول در
امور دینی جائزست و این مذهب محققین است از اصولیین
و بعد از جواز گفته اند که خطا بر و جائزست یا نه مذهب
محققین آنست که جائز باشد لقوله تعالی • عَفَا اللّٰهُ

عنک لم اذنت لهم ولقوله صلی الله علیه وسلم لو استقبلت
من امری ما استدبرت ما سقت الهدی ولقوله تعالی عبس و تولی ان
جاءه الاعمی ولقوله تعالی ما کان لنبی ان تکون له اسری
پس این منقولات باین دلالت کرد که رسول صلی الله علیه وسلم
در امور اجتهاد کرد و خطا کرده پس هر گاهی که علمای اصول
لفظ خطا بر رسول صلی الله علیه وسلم جایز داشته اند هیچ
محذوری ازان لازم نیاید شیخ خود کمال ادب رعایت کرد
و لفظ خطا نگفت و لفظ وهم گفت و وهم جانب مرجوحست
انچنانکه ظن جانب راجحست و شک تساوی جانبین است
و غایت کلام شیخ اینست که ابراهیم علیه السلام اجتهاد کرد
و تعبیر رؤیا نکرد حال انکه رؤیای او معتبر بود زیرا که کبش در خواب
بصورت پسر او ظاهر شد آنچنانکه در خواب علم بصورت شیر
ظاهر میشود در حدیث آمده که رسول صلی الله علیه وسلم فرموده که
من در خواب دیدم که از برای من شیر آوردند و من آن شیر را
خوردم چندانی که ممتلی شدم گفتند یا رسول الله چه تعبیر
کردی فرمود که بعلم و در قصهٔ یوسف علیه السلام سالهای
ارزانی بصورت گاو فربه ظاهر شد و سالهای قحطی بصورت
گاوهای لاغر پیدا شد و چون کبش بصورت پسر ابراهیم
در خواب ظاهر شد تعبیر بایستی کرد تعبیر نکرد و بر ظاهر حمل
کرد و آن مرجوح بود و چون مجتهد بود و بر مجتهد واجبست
بموجب اجتهاد خود عمل کند هرچند در نفس الامر خطا باشد زیرا که

زیرا که حکم الله در حق او همانست که اجتهاد او باو حکم کرده پس
بموجب وهم که طرف مرجوحست ذبح واجب شد پس الله تعالی او را
فدا کرد بذبح عظیم از وهمی که بموجب ذبح گشته است و علی هذا در کلام
شیخ کفوری یا بی ادبی باشد **جواب** دیگر بدان متعک الله
بالنظر الیه که حس مشترک انچنانکه صور از خارج باو میرسد و انرا
ادراک میکند صور از داخل باو میرسد و انرا نیز ادراک
میکند گویا که در خارجست و لهذا صاحب سرسام و محموم صفراوی
صورچند مشاهده میکند که در خارج وجود ندارد و هرچه بنی
آدم در خواب می بینند عبارت از صوریست که قوت وهم
در استعمال متخیله پیدا کرده است مثل انسان دو سر و انسان
بی سر و مثل ترکیب معنی با صورت آنچنانکه صداقت جزئیه
از برای زید اثبات کند یا صداقت جزئیه از زید سلب کند
و ازین قبیلست توهم علم بصورت لبن و دین بصورت
قید و سلطان بصورت دریا یا بصورت آفتاب و بالجمله
صور مشاهده در خواب از استعمال وهمست قوت متخیله را
و ظهور ان صور در حس مشترک و علی هذا قوت وهم ابراهیم
علیه السلام قوت متخیله او را استعمال کرده و کبش را بصورت
پسر او در حس مشترک او ظاهر کرد و سبب آن شد که در ذبح
پسر شروع کرد فهداه الله من وهم ابراهیم بالذبح العظیم
باشد و بیان واقع باشد **سؤال** اگر گویند که مقام نبوت
ازان منزهست که خواب ایشان ازان قبیل باشد قال الشیخ

قل انما انا بشر مثلکم وقال علیه السلام انما انا بشر ا
غضب کما یغضب البشر وارضی کما یرضی البشر ودر حدیث
صحیح آمده است که رسول را صلی الله علیه وسلم سحر کرده اند
چنانچه او را مخیل میشد که با عورتان خود اختلاط کرده است
وچنین نبوده واو را مخیل میشد که کاری کرده است وچنین
نبوده وقال تعالی یخیل الیه من سحرهم انها تسعی یعنی ساحران
فرعون چنان سحر کرده اند که نزد موسی علیه السلام مخیل می
شد که ریسمانهای ایشان وعصاهای ایشان حرکت میکند
پس گاهی که جائز باشد که ساحر در قوت متخیله موسی علیه السلام
ومحمد صلی الله علیه وسلم بسحر اثر کنند چنانچه غیر واقع را واقع تخییل
کنند وان سبب انحطاط نبوت نشود زیرا که مقتضای بشریت
آنست پس تاثیر وهم در حس مشترک باستعمال متخیله که مقتضای
بشریتست چگونه انحطاطی در مرتبهٔ نبوت پیدا کرده وهر که پیغمبرا نرا
از مقتضات نشاهٔ بشریت مسلوب کند رایحهٔ از علم بمشام
جان او نرسیده است والله یقول الحق وهو یهدی السبیل
جواب اعتراض ششم بدان رزقک الله شهود جماله بمحمد واله
که شیخ رضی الله عنه در فتوحات فرموده که در باب عشرین و
وثلثمائه که اهل نار در نار ساکن اند واز وی بیرون نمی آیند
آنچنان که حق تعالی فرموده که خالدین فیها یعنی در نار ونفرموده ه
که خالدین فیه یعنی در عذاب پس اگر چنین بگفتی نزد ذکر عذاب
که خالدین فیه امر مشکل میشد وچون اعادهٔ ضمیر بسر آنکه که دوز

دوزخست که گرده پس خلود در عذاب لازم نمی آید اگر گویندهٔ
گوید وهمچنین در بهشت باید گفت که خلود در وی لازمست
لقوله تعالی خالدین فیها یعنی در جنت نه در نعیم زیرا که نگفت که
خالدین فیه پس ما بگوییم وهمچنین میگفتیم اما چون حق تعالی
در نعیم اهل جنت فرموده که • عطاء غیر مجذوذ یعنی عطاء
غیر مقطوع ودیگر فرموده که لا مقطوعة ولا ممنوعة لهذا گفتیم بخلود
در نعیم ودر سرای نعیم هر دو وهرگز وارد نشد مثل این در
عذاب اهل نار ولهذا بخلود عذاب قایل نشدیم پس اگر
بگویی که حق تعالی فرموده است که خالدین فیه وساء لهم
یوم القیمة حملا ما بگوییم که این در موطنی از مواطن آخرتست
وضمیر فیه عائدست بوزر که گناهست نه عائدست بعذاب
پس چون بنده را بدارند در حمل اثقال که آن اوزارست
آنچنانکه حق تعالی فرموده • ولیحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم
یعنی البته بار گران خود را بردارند وبارهای گران دیگران
بارها نیز بر دارند وان در زمانیست مخصوص پس حق میگوید
خالدین فیه یعنی خالدند در حمل وزر از موضعی که او را بر
میدارند در وقتی که از قبور بیرون می آیند تا آنکه او را بنار
برسانند ودر وی در آیند پس ایشان در آن مدت
مخلدند در حمل آن وزر چنانچه از پشتهای ایشان گرفته
نشود زیرا حق میگوید که • من اعرض عنه فانه یحمل یوم القیمة
وزرا خالدین فیه پس ضمیر فیه بوزر عائد شود بر داشتن

وزر در روز قیامت فرمود ومدت روز قیامت از خروج
ناس است از قبور تا وقتی که بمنازل خود نزول کنند در جنت
ودر نار وآن روز منقضی شود وبانقضای او منقضی شود
جمیع آنچه دروی بوده است از آنچه دروی مخلد بوده اند از حمل
اوزار وچون آن روز منقضی شود نماند از برای خلود ظرفی
که دروی باشد ومنتقل شد حکم بنار وجنت وعذابی ونعیمی
که مختص است بهر دو وارد نشد چیزی که دلالت کند بر خلود
در وآنچنانکه وارد شده است خلود در نار فاما عذاب در نار
لابد منه است ومغیب شد از ما مدت او که تا کی خواهد بود واز
واز جهت نصوص یقینی دروی نداریم الا آنکه ظواهر چنان منبهد
که اجلی دارد فاما کمیت او مجهولست وهیچ نصی باو وارد نشد
واهل کشف با ظاهر همه علی السوا اند پس ماندیم ما وقوله تعالی
ان ربک فعال لما یرید پس هرچه خواهد همان شود ولازم نیست
ایمانرا بیش ازین مگر نص بیاید متواتر مفید علم وتعیین کند
پس آن هنگام قطع کند مؤمن باین ترجمهٔ عبارت حضرت شیخ
است وبر دانای فرزانه ظاهرست تمسک شیخ درین سخن
بظواهر نصوصست ومحصل کلامش آنست که در خلود عذاب
نصی نیامد آنچنانکه در خلود نعیم واگر آید قبول باید کرد پس آورد
نصوص وارده نکرده تا تکفیر او لازم آید بلکه اعتقاد بر نصوص کرده
وطلب آن نموده ازین مقدار غافل نباید شد بعد ازین بکار
خواهد آمدن ودر باب سابع عشر چون ملاحظهٔ آن کرده

کرده اند که بعضی از متصوفه گوید که چون عذاب ابدی نیست
پس اسماء جلال مثل منتقم وقهار ومبلی وغیرها معطل شود و
وتعطیل در اسما جایز نیست فرموده اند مسئله صفات
نسبت واضافاتست ونسب واضافات امور نسبت
عدمی ونیست مگر ذات واحده من جمیع الوجوه لذلک جایز
شد که حق تعالی رحمت عباد خود کند در آخر الامر وعذاب را بر
ایشان مستمر نکند زیرا مکرهی نیست که او را بران اکراه کند واسما وصفات
اعیانی نیست اند که در خارج موجود باشند تا حکمی بر واجب
گردانند در اشیا پس هیچ مانعی از شمول رحمت نیست مر جمیع را
وچون مکره وموجب ندارد لهذا گفت که ان لو شاء الله لهدی الناس
جمیعا پس حکم این مشیت در دنیا وآخرتست وکه می تواند که
دلیلی بیاورد که وارد نشد الا انه مد عذاب بر اهل جهنم البتة یا بر یکی
از اهل عالم وهیچ نصی نیست که ما باو رجوع کنیم که احتمال باو
راه نیابد در سرمد عذاب آنچنانکه مارا در سرمد نعیم است
پس نماند الا جواز وانکه او رحمن دنیا وآخرتست وچون
این را فهم کردی تشنیع بوطم شد بلکه بالکلیه زایل شد ودر باب
پنجاه وهشتم فرموده عرش که مستوای رحمن است نظری به
بگناهان نکند الا بعین رحمت ولهذا می باشد مآل وعاقبت
اصحاب گناهان برحمت وبعد از چند سطر فرموده که اعمال
فجار در اسفل سافلین است پس اگر رحمن ایشانرا نکند
رحمت کند بان نظری که ذکر کردیم ایشانرا نعیمی در همان منزلی که

دارند بدهد لا یموتون فیها ولا یحیون پس ایشان در نعیم نار
دائمین مؤبدین اند مانند نعیم نائم بر رؤیا که در حال خواب می بیند
وبان شاد و متنعم شوند وگاه باشد که او در جامه خواب
خویش مریض شود و زحمت دارد و فقیر باشد و خود را در
خواب ذا سلطان و نعمت و ملک بیند پس اگر تو در وی نگاه
کنی ازین حیثیت که او ملتذ است بان چیزها که در خواب بیند میگویی
که او در نعیمست و راست میگویی و اگر نگاه کنی در وی ازین حیثیت
که او در جامه خوابست و حالت تنگی و فقر دارد و جراحتها دارد
میگویی که او در عذابست اینچنین می باشند اهل نار لا یموت فیها
ولا یحیی یعنی هرگز بیدار نمی شوند ابدا ازان خوابی که دارند اینست
رحمتی که الله تعالی اهل نار را و رحمت میکند و در موضعی دیگر
از فتوحات فرموده که در حدیث شفاعت آمده که روز
قیامت مردم از عظم هول التجا بانبیا آورند هر یکی از انبیا گوید که
نفسی نفسی بدرستی و راستی که الله تعالی امروز غضبی کرد
که قبل آن غضبی او نکرده و بعد آن غضبی مثل او نخواهد کرد
پس اگر عذاب ابدی غیر متناهی بودی پس عدم تناهی عذاب
غضبی باشد که ازان غضب اعظم باشد چه جای آنکه مثل
او باشد و هم بعد او باشد زیرا که غضب اعظم باشند روز قیامت
متناهیست و این غضب غیر متناهی است پس اعظم ازوی
باشد بعد از غیر متناهی و این دلیلیست روشن بر عدم تسرمد
عذاب اهل جهنم **سؤال** اگر گویند که چرا جایز نباشد که غضبی

غضبی که سبب تسرمد عذابست نتیجه آن غضب باشد که در
روز قیامت بود **جواب** غضب و رضا و رحمت و امثالها نه
نه صفات حقیقی اند مثل حیوة و قدرت و امثالهاست بلکه
از قبیل انفعالند زیرا که غضب جوش دلست از شعور بامری غیر
ملایم پیدا شده و نتیجه آن آنست که بمغضوب علیه فعلی
ایقاع کند غیر ملایم او مثل قتل و ضرب و حبس و امثالها و نحوها
رحمت رقت قلبست و نتیجه او آنست که بمرحوم مال و جامه و
طعام دهند و نتایج در حق حق باسما مبادی آن نتایج نسبت
میشود پس غضبی که در روز قیامتست عبارت از خلق امور
چندست متناهی غیر ملائم مغضوب علیهم و تسرمد عذاب عبارت
از خلق امور نا ملائم غیر متناهیست و خالق جمیع امور حقست پس
صادق شد که او غضبی بعد روز قیامت کرده که از غضب روز قیامت
اعظم است یعنی خلق امور غیر متناهی بعد روز قیامت کرده که
از غضب روز قیامت اعظم است و در روز قیامت خلق امور
متناهی کرده **سؤال** چرا جایز نباشد اموری که در روز قیامت
مخلوق شده بطریق عادة الله سبب خلق آن امور غیر متناهی
شده باشد و سبب ایجاد امور غیر متناهی من حیث انه سببها
اعظم ازان امور غیر متناهی است **جواب** اسناد افعال بحق
تعالی حقیقت عقلیه است زیرا که بتاویل فاعلست مانند
بنی الامیر المدینة و اسناد فعل بفاعل حقیقی بی تاویل ظاهر
است و اسناد او بفاعل مجازی خلاف ظاهر زیرا که تکلف

تاویل میشود و ترک ظاهر جایز نیست الا بضرورت خصوصاً
که انبیا اسناد این افعال بفاعل حقیقی کرده اند وگفته اند که
ان لله غضبا **سؤال** اگر گویند که ضرورت موجود است و آن آنست
که خلود عذاب امریست ضروری ولهذا ارتکاب این تاویل
کردیم **جواب** ضروری بودن او ازین حدیث نخواهد بود مانند
که اغیر او باشد ومدعای شیخ آنست که هیچ دلیلی نیست
که دلالت بران کند چنانچه سابقا نقل کردیم واگر باشد بباید
گفتن تا در وی تامل کنیم اگر قطعی یقینی باشد قبول کنیم واگر
محتمل باشد دفع کنیم وظاهر آنست که نیست پس ترک ظاهر
وارتکاب تاویل جایز نباشد والله تعالی اعلم دیگر در کلام قدیم
آمده آنست که لابثین فیها احقابا لایذوقون فیها بردا ولا شرابا
الا حمیما وغساقا جزاء وفاقا وگاهی جزاء وفاق باشد که مدت
عذاب موازن مدت معصیت باشد وچون مدت معصیت
متناهیست باید که مدت عذاب هم متناهی باشد ولهذا فرموده
که لابثین فیها یعنی بودن ایشان در دوزخ احقابا یعنی سالها ی
بسیار لایذوقون فیها یعنی نمی چشند در آن سالهای بسیار
الا حمیما وغساقا جزاء وفاقا **سؤال** اگر گویند که کافر مصمم بود برین
که اگر عمر او غیر متناهی باشد او بر همان مذهب باشد لهذا عذا ب
او غیر متناهی باشد **جواب** حکم بامور اخروی جز بنصوص کتاب
وسنت نتوان کرد و بمجرد این سخن تسرمد عذاب اعتقاد کرد
پس اگر نصی باین معنی باشد قبول باید کرد والا فلا **سؤال** اگر گویند

اگر گویند چون کسی نیت کند که فردا کافر شود حالیا کافر
میشود بلا شک وچون کافر نیت آن داشت که فردا و پس
فردا و هکذا الی ما لا نهایه کافر شود لهذا عذاب او غیر متناهی باشد
جواب کسی که نیت کرد که فردا کافر شود در کفر او فی الحال شکی
نیست وسخن در وی نیست در تسرمد عذاب واوامریست
اخروی وغیبی وخبر از وی دادن جز بنص قطعی نتواند بود وسخن
در آن نص است آیا اینچنین هست یا نه **سؤال** اگر گویند که شرک
وکفر ظلم عظیمست پس جزای او غیر متناهی باشد **جواب** گوییم که این هم موقوف
نص است وبالجمله تسرمد عذاب امریست عظیم واگر واقع بودی
بایستی که تنازع بروی تنصیص بکردی تا احتمال شک وشبهه
برطرف بشدی وچون تنصیص نکرد معلوم شد که واقع نیست
سؤال اگر گویند که اجماع منعقد شده که عذاب کفار سرمدیست
جواب اگر مراد اجماع عوام امتست دلیل نمیشود واگر مراد اجماع
اهل حل وعقد است از مجتهدین امت پس جواب از دو جهت
جواب دوم آنست که امام رازی در کتب خود فرموده است
که دلیل برین که اجماع حجتست یقینیست وادله نقلیه افاده نمیکند
مگر ظن وچون اصل اجماع ظنی باشد هر آینه اجماع جز ظن
نکند وامور ظنی در اعتقادیات حجت نشود **جواب**
سلمنا که اجماع مفید یقین است • فاما اجماعی که ممکن الو
الوقوعست وخرق او موجب کفرست اجماع صدر اولست
از صحابه رضی الله عنهم زیرا که ایشان محصور ومعدود ومعروف

بودند چه محل ایشان جز مکه و مدینه و کوفه و شام نبود واما
غیر صحابه محصور و معدود و معروف نبودند و در اقطار ارض متفرق
بودند پس اجماع ایشان متعذر الوقوعست و اجماع صحابه باید که
معنی او متواتر باشد نه مجرد لفظ او آنگاه حق او موجب کفر
گردد والا فلا و در تسرمد عذاب اینچنین اجماعی متواتر
المعنی هرگز واقع نشده آری نزد عوام امت تسرمد عذاب
متفق علیه است و آن دلیل نشود و مراد از عوام کسانند که
مجتهد نباشند هر چند که طرفی از علوم داشته باشند
نه زمرهٔ بازاریان و دهاقین و ارباب حرف و اجناد چه ایشان
در چنین مقاعد و معاقد از دائرهٔ نفی و اثبات خارجند
و از جملهٔ چیزهائی که دلالت کند برین که اجماع بر تسرمد عذاب
واقع نیست آنست که شیخ الاسلام ابن تیمیهٔ حنبلی از کبار
محدثین اهل سنت است باین رفته که کفار بعد از سالهای
بسیار و قرنهای بی شمار از دوزخ بیرون می آیند و حدیثی
روایت میکند که رسول صلی الله و سلم فرموده که والذی نفسی
بیده لیأتین علی جهنم زمان تصفق ابوابها لینبت فی قعرها
جرجیر و این حدیث مشهورست فاما علما او را ضعیف
داشته اند الا ابن تیمیه که او را تقویت کرده و تصحیح سند او
نموده و حدیثی دیگر روایت میکند از عمر بن الخطاب رضی
الله عنه او فرموده که اهل دوزخ بیرون می آیند اگر چه در وی بعدد
رمل عالج مانند و عالج نام موضعیست که ریگ بسیار در وی

مجتمعست و ابن تیمیه درین باب مبالغهٔ کلی میکند و غیر این
حدیث حدیثی چند ایراد میکند و حال آنکه خلود کفار در جهنم متواترست
و مجمع علیه است نزد اکثر علما و ابن تیمیه منع اجماع و تواتر میکند
بلکه از کبار صحابه خلاف آن نقل میکند و علی هذا منع اجماع و
تواتری که ما نمودیم از آن اخف و اهون باشد با وجود که آیات
در خلود کفار در جهنم واردست و او همه را تأویل میکند آنچنانکه
آیت و من یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها بطول مدت
تأویل کرده اند و شیخ رضی الله عنه در فتوحات در عدم ابدیت
عذاب اهل جهنم طوری دیگر فرموده اند ایراد آن لازمست تا این
رساله جامع امهات کلام شیخ باشد در باب عشرین و ثلثمائه فرموده
است سرای اشقیا و ملائکه عذاب ایشان در تعظیم و تمجید اند
آنچنانکه سرای نعیم و ملائکه نعیم بی فرق همه بندهٔ مطیعند یکی نعیم
میدهد از بهر خدا و یکی انتقام میکند از برای خدا و همچنین
قبضتین یعنی سرای اشقیا و سعدا نیست در ایشان جارحه
و نیست در ایشان جوهری فردی الا مسبح لله است
و مقدس است مر جلال او و او عالم نیست بآنچه نفس مدبر او
او را در وی تصریف میکند آن نفسی که او مکلف است بعبادت
حق پس اگر جوارح میدانستند آنچه نفس میداند از بیان آنچه هو
معصیت است و آنچه طاعتست هرگز موافقت نفس معصیت
نمیکردند زیرا که جوارح نمی بینند هیچ چیزی از موجودات الا مسبح
مر الله مقدس مر جلال او و ایشانرا قوت عظیم است در حفظ

و یاد داشتن پس نفس آن جوارح را در یا هیچ تصریف میکند
الا که آن جوارح آن امر را یاد میکنند و میدانند و نفس میداند که او طاعت
یا معصیت و چون نفس در روز قیامت انکار کند نزد سؤال
حق تعالی میفرماید که گواهی از تو بر تو بیاوریم پس از جوارح
سؤال کند ازان افعالی که ایشانرا دران افعال تصریف کرد
پس بگوید بچشم که بمن بگوی که ترا بچه چیز بکار برد بگوید که بمن
در فلان چیز نظر کرد و همچنین بگوش و دست و پا و پوست
و زبان بگوید و ایشان گواهی دهند بانچه ایشانرا در وی بکار
برد پس حق تعالی نفس بگوید که هیچ چیزی ازینها انکار میکنی
پس متحیر میشود و میگوید که نه و جوارح نمیدانند که معصیت
و طاعت چیست و چون نفس را عذاب کنند بانچه مماس
جوارح میشود از آتش و انواع عذاب فاما جوارح
مستعذب و شیرین در می یابند انچه بریشان طاری
میشود از انواع عذاب و لهذا او را عذاب نام کرده شده
زیرا که جوارح انرا عذاب در می یابند آنچنانکه خازنان
نار انرا عذب در می یابند ازین حیثیت که ایشان از برای
برای خدا انتقام میکنند و همچنین جوارح انرا عذب
میدانند زیرا که خدا ایشانرا محل انتقام میکرد از ان نفس
که حکم بران جوارح میکرد پس الم بر نفس ناطقه جزئی
بعد از جزئی واصل میشود بواسطهٔ آنکه روح حیوانی انرا
از حواس اخذ میکند و تا میرساند و جوارح ندارد الا نعیم دائم

دائم در جهنم آنچنانکه خازنان پس انسان تخیل میکند که
عضوی متألم میشود از جهت آنکه او در نفس خود احساس
دارد و چنین نیست بلکه متألم اوست بعد از چند سطر
فرموده‌اند که و اگر جوارح متألم می شدند ایشان نیز انکار
میکردند آنچنانکه نفس انکار کرد و گواهی نمیدادند **سؤال**
اگر گویند که اهل اسلام اتفاق کرده اند باین که عذاب
بر نفس و جسد است هر دو و برین تقدیر معذب نفس است
فقط **جواب** مراد اهل اسلام باین که عذاب بر جسد و نفس
است معا اثبات حشر اجساد است خلافا للفلاسفة
که بحشر روحانی فقط قائلند و مقصود ایشان آنست که
جسد معاد میشود و بدوزخ در می آید و بنار محرق میشود
و محل ضرب و نکال میکردد نه آنست که او مدرک المست
زیرا که مدرک نفس است و جسد آلت ادراکست و شیخ
باین تصریح کرده که جسد محل اسباب عذاب است فلا اشکال
و سخن شیخ بنا بر آنست که اجسام مع قطع نظر از ارواح مدرک
ادراکی که مناسب ذات ایشانست لقوله تعالی وان
من شیء الا یسبح بحمده و تسبیح فرع علمست و نزد این
طائفه محققست که جمیع اشیا حی اند و مسبحند نه تسبیح
حالی چنانچه علماء ظاهر میگویند بلکه تسبیح قالی و جمیع اهل
کشف باین معتقدند و ظواهر احادیث و آیات باین معنی
دلالت میکند مثل قوله تعالی وان من الحجارة لما یتفجر منه

الانهار وان منها لما یشقق فیخرج منه الماء وان منها لما یهبط من
خشیة الله وقوله تعالی قالتا اتینا طائعین وقال تعالی یومئذ
تحدث اخبارها بان ربک اوحی لها وقوله تعالی والطیر صافات
کل قد علم صلاته وتسبیحه وقوله علمنا منطق الطیر وقوله عن الهدهد
احطت بما لم تحط به وقوله علیه السلام ان المؤذن لیشهد له
مدی صوته من رطب ویابس وسنت در رفتن بجامع در روز عید
آنست که از راهی روند واز راهی دیگر باز آیند تا که گواهی دهد
وسنگ پاره در دست رسول صلی الله علیه وسلم تسبیح
میکرد وآهو وشتر با او سخن گفتند ودرخت سخن او قبول کرد و
ونزد او آمد وامثال آن بی شمارست سؤال اگر گویند که اگر در نفس
الامر آن چیزها حی وعالم وعاقل وناطق بودندی کلام وتسبیح ایشان
معجز نبودی جواب چون نطق وتسبیح ایشان از سائر خلق
مخفی بود ظهور آن ببرکت وقول او عین اعجازست وعلماء
قشری این ظواهر را بی موجبی تاویلات بارده میکنند
وان غلط عظیم است وعلی هذا القول تسبیح که عذاب کفار
از عذوبتست حق وصدقست وهیچ محذوری یا کفری از و
لازم نمی آید واگر استیعاب نقول فتوحات کردیم مجلدی
عظیم الحجم می شد ودر آنچه ایراد کردیم کفایتست کلی ارباب
فطانت را جواب اعتراض هفتم بدان جعلک الله من العارفین
که قبل از شروع در جواب لابدست از تقدیم مقدمهٔ چند که
در اثناء الکلام رجوع بان لازمست مقدمه لفظی که از برای معنی

از برای معنی موضوعست اگر غیر آن معنی احتمال ندارد اورا
نص گویند ومحکم خوانند واگر احتمال غیر آن معنی داشته
باشد اگر احتمال او آن دو معنی را بالسویه باشد چنانچه هیچ
کدام نسبت باو اولی نباشد اورا مشترک گویند ومتشابه
نیز خوانند واو نسبت با هر یکی ازین دو معنی محتملست
مثل قرء نسبت بحیض وطهر واگر احتمال او آن دو معنی را
بالسویه نباشد بلکه یکی نسبت باو اولی باشد از ان دیگر
پس آن لفظ نسبت بان معنی که اولیست ظاهر گویند وبان
معنی که اولی نیست مرجوح گویند ومحتمل نیز خوانند مقدمه
چون استدلال بنص کنند در مقابل او نص باید آوردن نه
مشترک ونه ظاهر ونه مرجوح وچون استدلال بظاهر کنند
در مقابل او نص باید آوردن نه مشترک ونه ظاهر ونه
مرجوح وچون استدلال بظاهر کنند در مقابله او ظاهر باید
یا نص نه مشترک ونه مرجوح وچون استدلال بمشترک
ومرجوح روا نیست مقدمه چون کسی استدلال بکتاب
وسنت کند تکفیر او بلکه تفسیق او جائز نیست هر چند که
خطا کند زیرا که بکتاب وسنت دست زده است
ودر دامن نبوت در آویخته است خصوصا بکمال علم
وعمل متصف باشد زیرا که او از اهل قبله است مقدمه
منکر مسائل اجتهادیه کافر نیست زیرا که کافر کسی است
که انکار ما علم مجیئه من الرسل ضرورة کند ومؤمن نیست

که تصدیق کند بما علم مجیئه من الرسول ضرورة همچنین انکار
احادیثی که راویان ایشان احادست کفر نیست
وانکار مفهوم متواتران هم کفر نیست مگر نص وبالجمله
انکار امور ظنیه کفر نیست چه کفر انکار امور یقینیه دینیه است
مقدمه ولبعد از آنکه این مقدمات بخاطر خطیر قرار یافت
شروع در مقصود کنیم وتحریر مبحث اولا باسلوبی که ما آنرا
اختراع کردیم نمائیم آنگاه کلام شیخ رضی الله عنه
مطابق وموافق او نقل کنیم بدان شرح الله صدرک
ورفع ذکرک وییسر امرک که فرعون تلفظ بکلمهٔ شهادت
کرد لقوله تعالی حتی اذا ادرکه الغرق قال آمنت
انه لا اله الا الذی آمنت به بنوا اسرائیل وانا من المسلمین
واین نص است زیرا که ذکر بنی اسرائیل از آن جهت
کرد که تو هم آن نکنند که او ایمان بخود آورده چه سابقا می گفت که
انا ربکم الاعلی وما علمت لکم من اله غیری پس رفع این
احتمال کرد بقوله آمنت به بنوا اسرائیل آنچنانکه ساحران
گفته اند که آمنا برب العالمین رب موسی وهرون تا توهم
نکنند که ایشان ایمان بفرعون آورده اند آنگاه فرعون تاکید
ایمان خود نمود بقوله وانا من المسلمین سوال اگر گویند که
قوله تعالی الآن وقد عصیت قبل وکنت من المفسدین
دلالت میکند باین که او مقبول نیست جواب این آیت
دو احتمال دارد واحتمال اول آنست که این تقریع وتوبیخ باشد

باشد باین که در زمان طویل تقصیر تفریط کرده ودرین زمان در
قصیر یسیر تدارک نموده واین احتمال اقوی واولیست زیرا که
ظاهر این کلام تصدیق اوست باخلاص در ایمان واگر در ایمان
مخلص نبودی بایستی که نفی اصل ایمان میفرمود آنچنانکه
در اعراب فرموده که قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا
ولکن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم وظاهر
این کلام توبیخست فقط نه عدم قبول احتمال دوم
آنست که این توبیخ از برای عدم قبول ایمان او باشد
واین احتمال بعیدست زیرا که درین کلمات قرینهٔ
دلالت بعدم قبول کند نیست الا مجرد توبیخ ومجرد توبیخ
بعدم قبول دلالت نمیکند الا دلالتی بعید پس این کلام
با ایمان او دلالت کرد بطریق تنصیص وعلی هذا دلیل
بر ایمان آوردن فرعون دو نص باشد ونسبت
این کلام باحتمال اول ظاهر باشد وباحتمال دوم مر
مرجوح باشد ومرجوح معارض یک نص نمیشود
چگونه که معارض دو نص گردد ونهایت امر آن باشد
که نسبت این کلام باحتمال دوم ظاهر باشد وظاهرست
که ظاهر معارض نصین نمیشود بلکه معارض یک نص
نمیشود سوال اگر گویند که این ایمان بالسواء
فلم یک ینفعهم ایمانهم لما رأوا بأسنا جواب
دو مقامست مقام اول آنست که این آیت

وبیان او در آیتی دیگر آمده آمده است زیرا که او دلالت
نکرد الا باین که ایمان یأس نافع واز وی معلوم نشد که
در دنیا وآخرت نافع نیست یا در آخرت نافعست
در دنیا نافع نیست ویا در دنیا نافعست در آخرت
نافع نیست پس این مقدار در وی مجمل باشد وبیان
این آیت در آیتی دیگر واقعست وهو قوله تعالی فلولا
کانت قریة آمنت فنفعها ایمانها الا قوم یونس
لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیوة الدنیا
ومتعناهم الی حین یعنی اهل قریه ایمان آوردن در
حالت مشاهدهٔ عذاب که ایمان ایشان نافع ایشان
نشد الا قوم یونس که چون ایمان آوردند در حالت
مشاهدهٔ عذاب ما عذاب را از ایشان دور کردیم در حیوة
دنیا پس ازین آیت معلوم شد که نفی نفع ایمان یأس
در دنیاست وبآخرت متعرض نشد پس احتمال دارد که
در آخرت نافع باشد وعلی هذا آن آیت نص نباشد
در نفی نفع ایمان یأس مطلقا هم در دنیا وهم در آخرت
بلکه احتمال آن دارد که مراد حق در آن باشد که درین آیت
بیان فرموده است واذا حصل الاحتمال بطل الاستدلال
سؤال اگر گویند که دلیل عدم نفع ایمان یأس اجماعست
جواب جواب این سؤال در جواب اعتراض ششم معلوم شد
بانجا باید رجوع کرد تا معلوم شود ما در حجیهٔ اجماع چه گفتیم مقام

مقام دوم آنست که لا نسلم که این ایمان ایمان یأس
است وگاهی ایمان یأس باشد که فرعون رجا وامید
از نجات قطع کرده باشد وحال آنکه او قطع طمع از نجات
نکرد زیرا که او مشاهدهٔ آن کرد که بنی اسرائیل در میان
آب در راه خشک میروند دانست که آن برکت ایمان
ایشان بموسی وآل موسی مسارعت بایمان کرد ولهذا او
گفت بالذی آمنت به بنوا اسرائیل شاید که او هم نجات
یابد آنچنانکه ایشان نجات یافتند سؤال اگر گویند که قوله
تعالی وقال موسی ربنا انک آتیت فرعون وملأه
زینة واموالا فی الحیوة الدنیا ربنا لیضلوا عن سبیلک
ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا
حتی یروا العذاب الالیم قال قد اجیبت دعوتکما دلالت
میکند که قوم فرعون وفرعون هر دو ایمان آوردند نزد
رؤیت عذاب الیم چه دعای موسی وهارون همین بود
وحق فرموده که دعای شما مستجاب شد وبرین تقدیر که
سابقا مقرر شد لازم آید که ایمان قوم فرعون نیز صحیح باشد
وظاهر این آیت آنست که هر دو صحیح نیست زیرا که ضمائر
من قوله تعالی علی اموالهم والی قوله حتی یروا بفرعون وقوم
او هر دو راجعند جواب رجوع ضمائر دو احتمال دارد یکی آنست
که فرعون وقوم او هر دو راجع شوند دوم آنست که بقوم
او راجع باشند فقط ومراد از عذاب الیم آخرت باشد

نه غرق پس قوم فرعون در حالت ایمان نه آورده باشند
و فرعون تنها آورده باشد ولهذا حق تعالی از فرعون
خبر داد که او در حالت غرق ایمان آورده واز ایشان خبر
نداد و در اکثر مواضع قران مراد از عذاب الیم عذاب
قیامست ولهذا فرموده است که ان الذین حقت
علیهم کلمة ربک لا یؤمنون ولو جاءتهم کل آیة حتی یروا
العذاب الالیم ولا یحق الکلمة الکافر الذی علم انه لا یؤمن
واگرچه این کلام نسبت باحتمال او ظاهرست ونسبت
باحتمال دوم مرجوحست فاما ظاهر معارض نص نمیشود
خصوصا که مرجوح قائم الاحتمالست **سؤال** اگر گویند که
قوله تعالی یقدم قومه یوم القیمة فاوردهم النار وبئس
الورد المورود واتبعوا فی هذه لعنة ویوم القیمة بئس
الرفد المرفود دلالت کند باین که فرعون با قوم خود
بدوزخ در آیند وایشان در دنیا ملعونند ودر روز قیامت
در ترین احوال **جواب** در آیتی دیگر آمده است أدخلوا آل
فرعون اشد العذاب ونگفت که أدخلوا فرعون وآله
پس جائزست که مراد دران آیت آن باشد که قوم فرعون
تنها باتش روند واو نرود وچون ضمیر أوردهم بقوم او
راجعست ضمیر اتبعوا نیز بقوم او راجع باشد **سؤال**
اگر حال چنین بودی پس چه فائده دارد یقدم قومه یوم
القیمة یعنی پیش ایشان رود فاوردهم النار یعنی

یعنی پس ایشانرا بنار وارد گردانید **جواب** فائده آن آنست
که چون او در دنیا دعوی الوهیت کرد بباطل در آخرت
قدم ایشان رود وایشانرا بدوزخ برد تا بدانند که آن
دعوی باطلست نزد او آنچنانکه در نفس الامر باطلست
و در حالت رجوع وعدم دخول او با ایشان تا بدانند که
آن ببرکت ایمانست **سؤال** اگر گویند که قوله تعالی فاخذه
الله نکال الآخرة والاولی دلالت کند برین که او در دنیا
معذب بود بغرق و در آخرت نیز معذب خواهد شد البته
زیرا که بصیغه ماضی فرموده وگفت که فاخذه الله تعبیر
از امور مستقبله بلفظ ماضی از برای تحقق وقوعست
جواب این وجه محتملست اما وجهی دیگر احتمال دارد
وان آنست که نکال آخرت او ونکال دنیای او همین
غرق باشد در دریا وصیغه ماضی از برای این معنی آورده
باشد ولهذا تقدیم آخرت بر اولی فرموده وچون این
احتمال قائمست استدلال ساقط است این مجمل کلام
شیخ است در امر فرعون که ما انرا باین اسلوب
تنقیح کردیم وبا وجود این مباحثه واستدلال در فصوص
و در فتوحات میفرماید که امره الی الله یعنی امر فرعون
در قبول ایمان او وعدم قبول او بخدا حوالت کرده شده
است با وجود آن عبارتی که در فتوحات فرموده از وی
مفهوم میشود که فرعون از اهل نجات نیست بلکه از اهل

هلاکست و در سلک کفار است در باب ثانی و ستین
فرموده که مجرمین چهار طائفه اند که در نارند و از نار بیرون
نمی آیند و ایشان منکرانند بر الله تعالی مثل فرعون و مانند
او از کسانی که دعوی ربوبیت از برای نفس خود کرده اند
و نفی آن از خدا نموده اند پس گفت ما علمت لکم من اله غیری
و گفت انا ربکم الاعلی یعنی نیست خدای غیر من و همچنین نمرود
و غیر او دوم مشرکند سیم معطل چهارم منافق اند و در کتاب
قدس فی مناصحة النفس فرموده که اگر سر الوهیت را استعمال
کنی و ازین ادویه استعمال نکنی بیرون نشدی تو با فرعون
و نمرود و چون شیخ در جایی امر فرعون بخدا حوالت کرده
و در جایی بکفر او و بودن او از اهل نار تصریح نموده پس معلوم
شد که هرچه در باب ایمان او گفته از قبیل مباحثه است
نه از قبیل اعتقاد است سؤال اگر گویند که اگر از قبیل مباحثه
بودی نه از قبیل اعتقاد پس چرا گفتی که فقبضه الله طاهرا
مطهرا چون دلیل بر ایمان او تقریر کرد و آن خالی از قوتی
نبود بنابران عبارت طاهر و مطهر فرموده و آن چنانست
زیرا که بنابر قوت ادله ایمان او ثابتست و بنابر ثبوت
ایمان و ان الایمان یجب ما قبله طاهر و مطهر باشد و چون این
مقدار محرر شد شروع در نقل کلام شیخ باید نمود والله الموفق
لا رب غیره شیخ در باب ثامن و تسعین و مائه از فتوحات
در توحید ثانی عشر فرموده که حتی اذا ادرکه الغرق قال آمنت

آمنت انه لا اله الا الذی آمنت به بنو اسرائیل این توحید
استغاثه است و او توحید صله است زیرا که او الذی آ
آورد درین توحید و او از اسماء موصولست و انرا از برای
این آورد تا رفع کند التباس نزد سامعین آنچنانکه سحره کرده اند
هنگامی که ایمان آورده اند برب العالمین پس گفتند رب
موسی و هرون از برای رفع التباس از اذهان سامعین
و لهذا فرعون ایشانرا وعید داد بصلب و بریدن دست
و پا بعد از آن فرعون تتمیم کلام خود کرد و گفت که وانا من المسلمین
زیرا که دانست که اله آنست که باو انقیاد کنند و او بهیچ
منقاد نشود علی ابن ابی طالب رضی الله عنه کرم الله وجهه
از یمن بمکه می آمد و رسول صلی الله علیه و سلم از مدینه بمکه می آمد از
برای حج و علی نمیدانست که قران کرد میان حج و عمره یا افراد کرد
حج را از عمره پس گفت که اهللت بما اهل به رسول الله صلی الله
علیه و سلم یعنی احرام کردم بآنچه رسول الله صلی الله علیه و سلم
باو احرام کرد و او نمیدانست که رسول الله صلی الله علیه
و سلم بچه احرام کرده پس از وی مقبول شد با وجود آنکه
بعلم محقق نبود پس اگر بعلم محقق باشد مقبول شدن او
اولی و احری باشد پس فرعون اعلام داد بآن تا قوم خود را
اعلام کند برجوع او از آنچه دعوی کرده بود که او رب اعلی
ایشانست فامره الی الله زیرا که او ایمان کرد نزد دیدن
یأس و نافع نشد مثل آن ایمان که رفع عذاب دنیا کند

الا قوم یونس ومتعرض نشد بآخرت وبعد از ان الله تعالی
او را تصدیق کرده در ایمان خودش بقوله تعالی آلان
وقد عصیت قبل وکنت پس دلالت کرد باخلاص او
در ایمان او واگر مخلص نبودی در وی بگفتی آنچنانکه در اعراب
گفت ان اعرابی که گفتند آمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا
اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم پس الله تعالی گواهی
داد از برای فرعون بایمان والله تعالی از برای کسی
گواهی ندهد بصدق در توحید الا که جزای او خواهد داد
بآن اخلاص در توحید وفرعون بعد از ایمان او عصیان
نکرد پس الله تعالی او را قبول کرده ظاهرا وچون کافر
مسلم شود بر وی واجبست که غسل کند پس غرق او غسل
او بود وتطهیر او از ین حیثیت که خدا او را اخذ کرد در آن
حالت نکال آخرت واولی وگردانید انرا عبرتی از برای
هر کسی که ترسناک باشد وایمان او مانند ایمان کسی
نیست که غرغره کند زیرا که مغرغر نه متیقنست باین که
او مفارقست وقاطع است باین واین غرق در ینجا چنان
نبود زیرا که فرعون دریا را خشک دید در حق مؤمنان
پس دانست که آن از برای ایشان شد مگر سبب
ایشان پس او متیقن بموت نشد بلکه غلبه کرد بر ظن
او حیات پس او نیست از کسانی که موت نزد او حاضر
شد پس گفت که من گفت اکنون توبه کردم ونیست او

او از کسانی که کافر بمیرند فامره الی الله ولما قال الله له فالیوم
ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیة کما کان قوم یونس
فهذا ایمان موصول وقدم الهویة لبعید ضمیر به علیه لیلحق به
بتوحید الهویة ودر باب تاسع وستین وثلثمائة در وصل
تاسع از فتوحات مکیه فرموده چون الله تعالی گفت
فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا پس ایشان ایمان
ورد ند الا انکه از ایشان دفع آن بأس کند واو مندفع
نشد والله تعالی ایشانرا اخذ نکرد بان بأس وذکر نکرده
که ان ایمان ایشانرا در آخرت نفع نکند وتأیید آن
میکند قوله تعالی فلولا کانت قریة آمنت فنفعها
ایمانها الا قوم یونس لما امنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی
الحیوة الدنیا پس اینست معنی قول ما که ایمان ایشانرا
نافع نشد در دفع بأس از ایشان در حیات دنیا آنچنانکه
نفع کرد مر قوم یونس را پس حق تعالی تعرض بآخرت
نکرد ودر باب سابع وستین ومائة فرموده که حق تعالی بموسی
وهارون گفت که فقولا له قولا لینا از جهت مناسبت
باطن او چه او بحسب باطن اذل اذلاست واستنزال
ظاهر او از جبروت وکبریا که داشت پس بواسطهٔ قول لین
یاد کند مسکنتی وذلتی که در باطن اوست وظاهر وباطن مع علی
السوا گردد پس خبر داد به قول لین در باطن او عمل میکرد ومناسبت
او قوی میشد تا هنگامی که بأس او منقطع از نا یمان واو حائل

شد غرق میان او و طمعهای او التجا آورد بانچه باطن او میداد
از آنچه براو بود از ذلت وافتقار پس گفت آمنت بالذی
انه لا اله الا الذی آمنت به بنوا اسرائیل از برای رفع اشکال
آنچنانکه سحره گفتند آمنا برب العالمین رب موسی وهرون
برای رفع ارتیاب وازالت اشکال بعد ازان گفت وانا
من المسلمین پس حق تعالی مخاطبه او کرد بلسان عتاب
الان یعنی این زمان اظهار کردی آنچه میدانستی پیش ازین
وعصیان کردی وبودی از مفسدین در تابعان خود فالیوم
ننجیک پس اورا بشارت داد قبل از قبض روح او ببدنک
تا باشی تو از کسانی که بعد از تو بیایند آیتی وعلامتی هرگاهی
که بگویند آنچه تو گفتی ایشانرا سبب نجات بود آنچنانکه ترا
بود چه عذاب متعلق نمیشود الا بظاهر تو پس ابتدا غرق عذاب
بود وشد موت در وشها وتی خالص بری که هیچ معصیتی متخلل
او نشد پس مقبوض شد بر افضل عملی این همه از برای آنست
که هیچکس از رحمة الله مایوس وناامید نشود انه لا ییأس
من روح الله الا القوم الکافرون واعتبار بخاتمه عملست آنگاه
بعد از چند سطر فرموده که پس مقبوض شد فرعون تاخیر در اجل
او نشد در حالت ایمان او مبادا که رجوع کند بانچه برو بود از
دعوی پس غافل شدند اکثر ناس وحکم کردند بر مؤمن بشقاوت
واما قوله تعالی فاوردهم النار فما فیه نص انه یدخلها معهم
بل قال الله تعالی ادخلوا آل فرعون ولم یقل ادخلوا فرعون واله

واله ورحمت الله ازان اوسعست که ایمان مضطر را قبول
نکند وکدام اضطرار اعظم است از اضطرار فرعون در حالت
غرق وحال آنکه الله تعالی میگوید که امن یجیب المضطر اذا دعاه
ویکشف السوء پس قرین ساخت اجابت ودور کردن بدی
بدعاء مضطر وفرعون ایمان آورد خالصا وحق تعالی غرق او
نکال آخرت واولی ساخت پس عذاب او نبود بیشتر
از غم عذاب در آب شور واورا قبض کرد بر احسن صفتی که
ایمانست ظاهر آیت این میدهد وتقدیم ذکر آخرت کرد وتاخیر
اولی کرد تا معلوم شود که عذاب او غرق اوست نکال آخرت
پس از برای همین آخرت را در ذکر تقدیم کرد با ولی
واینست فضل عظیم ودر قصص موسی علیه السلام فرموده
وچون آل فرعون وموسی را در میان تابوت یعنی صندوق
در دریا یافتند نزد درخت فرعون اورا موسی نام کرد
زیرا که مو اسم آبست وسا اسم درخت بزبان قبطی پس
فرعون خواست که اورا بکشد زن فرعون گفت واو منطق
بود بنطق الهی بفرعون در حق موسی که این قرت عین
است از برای من واز برای تو چه زن فرعون الله تعالی
اورا از برای کمال خلق کرده بود آنچنانچه رسول صلی الله
علیه وسلم فرمود که کامل شد از زنان چهار کس مریم بنت
عمران واسیه امراة وخدیجه وفاطمه پس موسی قرت عین
آسیه شد بکمالی که اورا حاصل شد وقرت عین فرعون

شد با ایمانی که خدا باو داد نزد غرق پس الله تعالی اورا
قبض کرد طاهرا مطهرا نیست در وی چیزی از خبث زیراکه
اورا قبض کرد نزد ایمان او قبل از انکه چیزی از اثام کسب کند
و اسلام ما قبل خود را قطع و محو میکند از کناهان و حق تعالی
اورا آیتی و علامتی ساخت بر عنایت خود سبحانه بهرکه خواهد
تا انکه هیچکس یائس از رحمت الله نکند انه لا ییاس من روح الله
الا القوم الکافرین پس اکر فرعون از کسانی بودی که از رحمت
الله یائس دارند مبادرت و روشتابی بایمان نمیکرد پس بود
موسی آنچنانکه زن فرعون کفت در وکه قرت عین ست
از برای او و از برای فرعون شاید که نفع ما کند
و چنین بود چه الله تعالی هر دو را بموسی علیه السلام
نفع کرد انکاه بعد از چند سطر فرموده که و اما قوله تعالی
فلم یک ینفعهم ایمانهم لما راوا باسنا سنة الله التی قد
خلت فی عباده این دلالت نمیکند برین که آن ایشانرا
نفع نمیکند در آخرت بدلیل استثنا در قوم یونس زیراکه
در قوم یونس استثنا کرده و کفته فلولا کانت قریة آمنت
فنفعها ایمانها الا قوم یونس لما آمنوا کشفنا عنهم عذاب
الخزی فی الحیوة الدنیا پس حق در آن آیت خواسته است که
ایمان ایشان عذابرا در دنیا رفع نمیکند و لهذا فرعون
در دنیا معذب شد با وجود ایمانی که از وی صادر شد
این سخن کاهی باشد که امر فرعون مانند کسی باشد که او متیقن

متیقن شده است بانتقال از دنیا باخرت در آن
ساعت و قرینهٔ حال چنان مید هد که او متیقن بانتقال
نبوده زیراکه او معاینهٔ مؤمنان کرده که در طریق خشک
بسبب ضرب موسی علیه السلام بحر را بعصا پس
فرعون را تیقن بهلاک نشد در حالت ایمان آوردن بخ
بخلاف محتضر که موت نزد او حاضر باشد او متیقن است
از دنیا باخرت پس فرعون را بمحتضر الحاق نکنند در عدم
قبول ایمان او پس فرعون ایمان آورد بان الهی که
بنی اسرائیل بان ایمان آوردند در حالتی که او بنجات متیقن
بود و اورا نجات حاصل شد فاما نه بان صورتی که او
میخواست پس الله تعالی اورا نجات داد از عذاب
آخرت در نفس خود و بدن اورا نجات داد از نیستی
در آب آنچنانکه کفت فالیوم ننجیک ببدنک تا باشی
از برای کسانی که بعد توانید آیتی چه اکر او بصورت غائب
می شد در آب قوم او میکفتند که او محتجب شده است پس
ظاهر شد بصورت معهوده مرده بدانند که اوست پس نجات
عام و شامل شد فرعون را حسا از حیثیت بدن او و معنی از
حیثیت نفس و روح او و من حقت علیه کلمة العذاب الاخروی
لا یؤمن و لو جائته کل آیة حتی یری العذاب الالیم ای یذوق
العذاب الاخروی پس فرعون ازین صنف خارج شد انچنانکه
ظاهر که قران باو وارد شد ثم انا نقول بعد ذلک و الامر فیه

الی الله لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه و ما لهم
نص فی ذلک یستندون الیه اینست ترجمهٔ کلام شیخ
رضی الله عنه در فتوحات و فصوص اگرچه در آن ترجمه
تقدیمی و تاخیری و زیادتی و نقصانی واقعست فاما
محصل کلام فوت نشد و از جمیع آن معلوم شد که شیخ
منع نصی که ایمان او را منافی باشد میکند و میگوید که
اینچنین نص نیست و سه بار فرموده که امر الی الله و جمیع
ایاتی که خصم بر آن استدلال کرده آورده و آنرا محتمل
ساخته و از نصیت بدر برده آنچنانکه سابقا این حقیر تحریر
و تقریر نموده و علی هذا شیخ درین مسئله مجتهد باشد بظوا هر
قرآن و لهذا فرموده که اینست ظاهر که قرآن باو وارد شد
و علی هذا اگر مصیب باشد دو اجر دارد پس تکفیر او نتوان کرد
و بعد از اطلاع بر آنچه درین رساله محرر شده است هر که
تکفیر او کند از کمال جهل و نادانی باشد یا از کمال مکابره
و عناد باشد والله یقول الحق و هو یهدی السبیل
جواب اعتراض هشتم بدان رفع الله شانک و صانک
عما شانک که شیخ رضی الله عنه نفرموده است جمیع
ملائکه از بشر افضلند بلکه فرموده که ملائکه عالین که ایشانرا
ملائکه مهیمه و ملائکه کروبیین خوانند از نوع انسانی افضل اند
و آن سبب تکفیر نمیشود بلکه موجب بدعت هم نمیشود زیرا که
جماعتی از اهل سنت و جماعت بتفضیل ملک بر بشر مطلقا

مطلقا قائل شده اند مثل امام محمد حجة الاسلام ابو حامد
غزالی و عبد الله حلیمی و هیچکس ایشانرا تکفیر نکرد و تبدیع
نساخت پس شیخ که بافضلیت ملک مطلقا قائل نیست
بلکه بافضلیت بعض قائل باشد من باب الاولی تکفیر و تبدیع
او روا نباشد امام محمد غزالی رضی الله عنه در کتاب
احیاء علوم الدین در کتاب صیام فرموده الانسان
رتبته فوق رتبة البهایم بقدرته بنور العقل علی کسر شهوته
و دون رتبة الملائکة لاستیلاء الشهوات علیه انتهی
فصل دوم در جواب اعتراض اول بدان علمک الله علما لدنیا که
که قبل از شروع در اجوبه مقدمهٔ چند باید کرد تا فهم آن اجوبه
آسان گردد والله الموفق **مقدمه** متکلمین دو فرقه اند یکی گمراه
و اهل بدعت اند مانند معتزله دوم راهبر و اهل سنت اند که
اشعریه و ماتریدیه اند و هر دو طائفه را متکلم گویند خواه سنی
باشند و خواه معتزلی وجودیه نیز دو طائفه اند یکی
ملحدند و یکی موحدند و بیان مذهب هر دو طائفه از جمله
ضروریاتست تا فرق میان موحدین و ملحدین معلوم شود
و آن در دو وصل است **فصل اول** در بیان مذهب
وجودیه ملحدین لعنة الله علیهم اجمعین بدان حماک الله من قرناء
السوء که این طائفهٔ خبیثه میگویند که باری تعالی در خارج نه
موجود مستقل متعاین ممتاز از عالم ارواح و اجسام نیست
بلکه او مجموع عالم است تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا و نسبت

او بسایر افراد عالم نسبت کلی طبیعی است بافراد خود پس
عالم الله است والله عالم است چیزی دیگر غیر عالم نیست که اورا
الله گویند بلکه آنچه هست همین عالم است لاغیر و این کفریست
صریح و قولیست قبیح و حضرت شیخ رضی الله عنه در فتوحات
در عقیدهٔ خواص و در بعضی از نسخ فتوحات نمی باشد و گاه
باشد که رسالهٔ مستقله باشد و اورا رسالة المعرفة نام است
نفی این مذهب کرده و فرموده که ومن هنا ایضا زلت
اقدام طائفة عن مجری التحقیق فقالوا ما ثم الا ما نری فجعلت
العالم هو الله والله نفس العالم لیس امر آخر و سببه هذا الا
المشهد لکون ما یتحققون به تحقق اهله فلو تحققوا به ما قالوا ذلک
و سید شریف در حاشیهٔ تجرید و مولانا سعد الدین در شرح
مقاصد ذکر این وجوه کرده اند و اظهار کفر و جهالت ایشان
نموده اند اما سید شریف در حاشیهٔ تجرید چنین فرموده که
جماعتی از صوفیه باین رفته اند که نیست در واقع الا ذات
واحده در وی ترکیب نیست اصلا و اورا صفاتی نیست
که عین اوست و او حقیقت وجودست که منزهست در
حد ذات خود از شوائب عدم و سمات امکان و مرورست
تقیدات بقیود اعتباریه و بحسب آن نمانیده می شود
و موجودات متمایزه پس متوهم میشود ازان تعددی
حقیقی و این خروجیست از طور عقل چه بدیهه او شاهدست
بتعدد موجودات تعدد حقیقی و شاهدست باین که ذوات

ذوات و حقایق مختلف بالحقیقه اند نه باعتبار فقط
و کسانی که باین گفتار رفته اند و دعوی میکنند استناد
آن بمکاشفات و مشاهدات ایشان و وصول بان بمباحث
عقل و دلائلی و ممکن نیست بلکه عقل معزولست در آنجا
انچنانکه حس در مدرکات عقل معزولست و اما کسانی که بدرجات
عقل مقیدند و قائلند باین که هرچه عقل شهادت کند باو
مقبول و هرچه شهادت نکند برا و مردودست میگویند که
طوری ورای طور عقل نیست و چنین میدانند که آن
مکاشفات و مشاهدات بتقدیر صحت مؤول است
بچیزی که موافق عقل است پس ایشان بشهادت بداهت
عقل نزد ایشان مستغنی اند از اقامت برهان بر ابطال
امثال آن می شمرند تجویز او مکابره که التفات باو نباید
این ترجمه کلام سیدست و اما مولانا سعد الدین در شرح
مقاصد چنین فرموده اند که مشهور شده است میان جمعی
از متفلسفه و متصوفه که حقیقت واجب الوجود مطلقست
و چون بر ایشان ایراد کردند که وجود مطلق مفهوم کلیست
و در خارج تحقق ندارد و افراد غیر متناهی دارد و واجب
موجودست در خارج و واحدست و در وی تکثری نیست
جواب دادن باین که او واحد شخصیست و موجودست
بوجودی که عین اوست و تکثر در موجودات بواسطهٔ
اضافاتست نه بواسطهٔ تکثر وجودات ایشانست

زیراکه وجود چون منسوب شود بانسان موجودی حاصل شود و چون منسوب شود بفرس موجودی دیگر حاصل شود و علی هذا این جواب احترازیست از شناعت تصریح باین که واجب موجود نیست و باین که وجود جمیع اشیا حتی قاذورات واجبست تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا والا تکثر وجودات و بودن وجود مطلق مفهوم کلی که وجود ندارد الا در ذهن ضروریست و جمیع حکما اتفاق کرده اند که وجود مطلق از معقولات ثانیه است و امور اعتباریه است و تحقق در خارج ندارد این ترجمه بعضی از کلام اوست و مقصود ازین حاصلست چه مراد تصور مذهب ایشانست لاغیر و جماعتی گمان برده اند که مذهب شیخ رضی الله عنه اینست و حاشالله و معاذالله که مذهب او این باشد **فصل دوم**

در بیان مذهب وجودیهٔ موحدین رضوان الله علیهم اجمعین بدان جعلک الله فی برکة اولیاءه که شیخ رضی الله عنه در مصنفات خود فرموده که واجب الوجود وجود مطلقست و بعضی از معتقدات نادان و منکران با جوامان گمان برده اند که مراد مذهب وجودیه است که مولانا سعدالدین انرا شرح نموده است و ان بهتان عظیم و کلامیست غیر مستقیم و ما درین وصل کلام شیخ را ترجمه کنیم آنگاه در بیان او شروع کنیم شیخ رضی الله عنه در عقیدهٔ اولی از فتوحات فرموده عالم همه موجودست بدو و او موجود بنفس خود ندارد افتتاح وجود او و ندارد نهایت بقای او بلکه او وجودیست مطلق منکران شیخ رضی الله عنه چون این

عبارت در اول فتوحات دیدند و در بعضی از مصنفات او مثل او یافتند بجزم گردند که شیخ وجودیه است و تکفیر او کردند و بعضی از معتقدان شیخ مثل این عبارت دیدند اعتقاد کردند که مراد شیخ آنست که باری وجود مطلقست یعنی وجود عالم که از معقولات ثانیه است و چون وجود مطلق بان معنی در خارج موجود نیست تکلفات کلی ارتکاب کردند و گفتند که او کلی طبیعی است و در حد ذات خود وجودی مستقل ندارد پس دائما ازلا و ابدا او را مظهری از مظاهر می باید که در ضمن او متحقق گردد و بقدم عالم قائل شدند و انواع اعتقادات فاسده ازان اصل فاسد لازم آمد لاجرم ملحد شدند و از دائره شریعت بیرون رفتند و مراد شیخ رضی الله عنه باین که باری تعالی وجود مطلقست آنست که باری تعالی نه علتست و نه معلول آنچنانکه در باب ششم از فتوحات فرموده است که حق تعالی اوست موصوف بوجود مطلق زیراکه او سبحانه نه معلولست مر چیزی و نه علتست بلکه او موجودست بذات خود **سؤال** اگر گویند که عدم معلولیت او ظاهرست فاما عدم علیت او ظاهر نیست **جواب** علت دو معنی دارد یکی لغوی و آن معنی شامل فاعلست و قابلست و غایتست و صورت و شرط و معد و ارتفاع مانع شک نیست که باری تعالی و تقدس باین معنی علتست زیراکه او فاعل و صانع عالم است دوم اصطلاحی چنانچه فلاسفه میگویند که

ذات باری بی ملاحظهٔ فرد دیگر خواه آن از امر نفس الامری باشد
مثل امکان عقل اول و وجوب او بالغیر و خواه موجود خارجی ما
باشد مثل قدرت و ارادت نزد اهل سنت او علت تامهٔ
عقل اولست و این معنی ایجابست و علی هذا وجود باری
تعالی ملازم وجود عقل اول باشد و باو مقید باشد چه انفکاک
او از وی محالست پس وجود او مقید شد بغیر پس مطلق
الوجود نباشد و عبارت شیخ موافق اینست که فانهم
یعنی فلاسفه صرحوا بان ایجاده تعالی للعالم من لوازم ذاته
فیمتنع خلوه عنه فانکروا القدرة و اثبتوا له الایجاب و این
عین تقیید وجود حقست بوجود عالم که مستلزم وجود قدم
اوست و چون شیخ رضی الله عنه نفی علیت باین معنی
کرده هر آینه اثبات اختیار کرده باشد پس ذات حق
من حیث هی مع قطع النظر از امور اعتباری نفس الامری
مثل قدرت و ارادت از وی هیچ صادر نشود پس علت
نباشد و لهذا شیخ رضی الله عنه در باب بیست یکم از فتوحات
فرموده که بدانکه ذات حق نشد ظاهر از وی چیزی اصلا از این حیثیت
که ذاتست بی انکه منسوب شود باو امری آخر و آن امر آخر
آنست که بذات نسبت آن کنند که او قادرست بر ایجاد
این نزد ماست و نزد اهل حق یا بآن نسبت کنند که او
علتست و نیست این مذهب ما و او صحیح نمیشود و لکن
بود غرض ما از جهت آن مخالف ما نزد او مقرر کنیم که او نسبت

او نسبت وجود عالم بذات حق نکرد از این حیثیت که او ذات
حقست بانکه نسبت نکرد باو علیت و لهذا ایراد مذهب او کردیم
و با وجود نسبت قادریت بآن ذات لابدست از امری ثالث
و او ارادت ایجادست هر آن عینی که مقصودست بایجاد پس
موجود نشد کونی الا از فردیت یعنی سه چیز ذات و قدرت
و ارادت نه از احدیت یعنی ذات حق که احدست و در باب
دوم از فتوحات فرموده که حق تعالی موجودست بذات
خود و مطلق الوجودست و مقید نیست بغیر خود و نه
معلولست و نه علتست مر چیزی بلکه او خالق معلولات و علل
است و ملک و قدوس لم یزلست و عالم موجودست بالله
و بذات خود مقیدست بوجود حق تعالی پس فرق عظیم باشد
میان قول شیخ که الله تعالی وجود مطلقست و میان قول
وجودیهٔ ملاحده که الله تعالی وجود مطلقست چه معنی اول آن
آنست که او علت نیست یعنی موجب نیست و معنی دوم
آنست که او وجود عامست که از معقولات ثانیه است و اول ایمانی
صحیح است و دوم کفری صریح مقدمه وجود واجب الوجود
عین ذات اوست و کلام ما در وجود خاصست نه وجود مطلق
که وجود عامست که عبارت از ثبوت و حصول تحققست
زیرا که او زایدست بر سائر موجودات در ذهن نه در خارج
زیرا که او در خارج معدومست چه اگر وجود واجب تعالی
عین ذات او نباشد بلکه غیر او باشد در خارج هر آینه موجود

خارجی باشد پس صفتی باشد وعارض ذات باری باشد
وممکن بالذات باشد چه تعدد واجب بالذات محالست وعلی
اتصاف باری تعالی بان صفت لابدّست اورا از علتی و
جائز نیست که آن علت غیر ذات باری باشد والا لازم آید
که واجب الوجود بالذات در وجود خود محتاج باشد بغیر
پس ممکن بالذات باشد و واجب بالغیر باشد وان محالست
واگر آن علت ذات باری باشد بدیهة عقل حاکم است
باین که ایجاد فرع وجودست پس مادامکه موجود فی نفسه
نباشد علت وجود نمی تواند بود وعلت مقدمست
بر معلول تقدم الی پس قبل این وجود موجود بود اگر آن
وجود سابق عین آن وجود لاحقست تقدم الشئ علی نفسه
لازم می آید واگر غیر اوست تسلسل لازم آید یا انتها بوجودی ی
که او عین ذاتست وهو المطلوب سؤال اگر گویند که ذات
باری تعالی من حیث هی هی علتست جواب
هر چه معروض وجودست او بنظر بذات خود من حیث هی
وجود مسلوبست ازو زیرا که ماهیت من حیث هی جمیع
امور عارضی ازو مسلوبست باین معنی که نه عین او ونه جزو
او یند پس او در حد ذات خود از همه معرّا باشد پس ماهیت
من حیث هی در خارج معدوم باشد وایجاد کردن از معدوم
محالست بدیهة پس ماهیت لابشرط موجد نمی تواند بودن
خواه ایجاد کند خود وخواه ایجاد غیر ومنازعه درین باب

باب مکابره است دلیل دیگر هر مفهومی که مغایر وجودست
مانند انسان مثلا مادام که وجود باو منضم نشود در نفس الامر بو
بوجهی از وجوه او در نفس الامر موجود نیست قطعا ومادام که
ملاحظه انضمام وجود باو نکنند حکم باین که او موجودست نتوان
کردن پس هر مفهومی که مغایر وجودست او محتاجست در موجود
بودن در نفس الامر بغیری که آن وجودست وهر چه محتاجست
در موجود بودن خود بغیر او ممکن است چه ممکن را معنی دیگر نیست
الا آنکه او محتاجست در موجود بودن بغیر پس هر مفهومی که مغایر
وجود باشد او ممکن باشد وعلی هذا وجود باری تعالی غیر او نباشد
والا ممکن باشد تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا اگر گویند
ممکن آنست که محتاج باشد در موجود بودن خود بغیری که موجد او
باشد نه محتاج بغیری که وجود او باشد چون احتیاج بغیر
در موجودیت پس موجودیت را از غیر استفاده کرده
باشد ومعلول او شده باشد ودر موجود بودن خود بران
غیر موقوف باشد پس ممکن باشد خواه آن غیر را وجود او گویند
وخواه او را موجد او نامند دلیلی دیگر واجب در حد ذات
خود منافی عدمست واو ابعد مفهوماتست از قبول عدم
عدم زیرا که ماعدای او امتناع از قبول عدم لذاته نمیکند بلکه
بواسطهٔ وجود امتناع از عدم میکند وشک نیست که واجب
آنست که منافی عدم بذاته باشد نه آنست که منافی عدم
بواسطهٔ غیر باشد ووجود منافی عدمست لذاته بواسطهٔ

وجودی دیگر و الا تسلسل در وجودات لازم آید پس لازم
آمد که وجود واجب باشد ولیلی دیگر آنکه اگر وجود باری غیر او
باشد اگر در خارج موجود باشد ممکن باشد و وجود او غیر او نباشد
دفعاً للتسلسل پس باری تعالی در موجودیت خود محتاج باشد
بممکن که غیر اوست وان ممکن در موجودیت خود محتاج بغیره نباشد
پس باری تعالی بامکان اولی باشد تعالی الله عن ذلک علواً کبیرا
واگر در خارج موجود نباشد بلکه وجود او در خارج محال باشد واو محمول بذات
باری باشد پس او وجود عام باشد چه وجود عام را معنی دیگر نیست الا آنکه
او بود نست و هستی و در خارج موجود نیست چه او از معقولات ثانیه
است و بر باری و غیره محمولست و سخن ما در وجود خاصست
نه در وجود عام **مقدمه** چون مقرر شد که ذات باری عین وجود است
پس او وجود مجرد باشد یعنی عارض ماهیتی نیست و نسبت
وجود عام باو نسبت عرض عام است و در خارج وجودی غیر
او موجود نیست خلافاً للمشائین که ایشان میگویند که وجودات
ممکنات در خارج موجودند و وجود وجود عین وجود است
تا تسلسل لازم نیاید **سؤال** اگر گویند که چون وجود باری عین اوست
پس او را موجود نتوان گفتن چه معنی موجود ذو الوجود است
معنی موجود ما قام به الوجود است خواه از قبیل قیام صفت
صفت بموصوف باشد قیام وجود ممکنات بماهیات ایشان
و خواه از قبیل قیام الشی بنفسه باشد مانند قیام وجود واجبی
بنفس خود با وجود که محمول در قول ما الواجب موجود وجود خاص

خاص نیست که عین واجبست در خارج و در ذهن تا اعتراض
لازم آید بلکه محمول وجود عامست که واجبست در خارج و غیر
اوست در ذهن و بالجمله حمل وجود خاص بر واجب حمل
مواطاتست و حمل وجود عام بر وحمل اشتقاقست و قال
مولانا نور الدین عبد الرحمن الجامی رحمه الله تعالی حقیقت وجود
که عین واجبست در حمل بر واجب احتیاج باشتقاق
ندارد بلکه بمواطات محمولست واگر صیغهٔ موجود را از وجود
بان معنی اشتقاق کنند معنی موجود ذو الوجود خواهد بود
اعم من ان یکون الوجود نفسه او غیره **سؤال** اگر گویند که پس
قیام وجود مجاز باشد و علی هذا موجود بودن او هم مجاز خواهد
بود **جواب** مولانا جلال الدین دوانی فرموده از آنکه اطلاق
قیام بران مجازی باشد لازم نیاید که اطلاق موجود بر و مجازی
مجازی بود کما لا یخفی علی من له ادنی بصیرة **سؤال** اگر گویند که
متبادر بذهن از لفظ وجود امریست کلی که مانع شرکت
نیست پس چگونه عین واجب باشد با وجود که واجب
جزئی حقیقی است **جواب** سخن ما در حقیقت وجود است
که نفس الامر است نه در آنکه باذهان متبادر است از
مدلول لفظ زیرا جایز است که مدلول لفظ وجود در اذهان
امری کلی باشد و عارضی اعتباری باشد مر حقیقت واجب را
و این حقیقت در حد ذات جزئی حقیقی ممتنع الاشتراک
باشد و ان مانند مفهوم واجب بقیاس حقیقت واجب

چه مفهوم امریست کلی و حقیقت او جزء حقیقی **مقدمه** حقیقت
نار مثلا تا در خارج موجود نشود احراق و اشراق ندارد
و سبب پیدا شدن آن احراق و اشراق وجود خارجی نار
است و علی هذا احراق و اشراق آثار و احکام خارجیه
نارند و وجود خارجی نار مبدا آن آثار و احکامست
و غرض ما ازین مقدمه دانستن آن مبداست حکماء
مشائین میگویند وجودیست که عارض ماهیت نار میشود
در خارج و مبدا آن آثار و احکام اوست و وجود خود عین
وجودست پس نار بوجود موجودست که غیر اوست که عارض
اوست و وجود او بخود موجودست نه بوجودی که عارض
او شود و حکماء اشراقیین میگویند که فاعل نفس ماهیت را
در خارج پیدا کرده بی آنکه وجود عارض او کردند بلکه ایجاد ماهیت
بر قول ما مثل ایجاد وجودست بر قول شما یعنی ماهیت
بذاتها اثر فاعلست در خارج و چون ماهیت در خارج پیدا شد
عقل او را ملاحظه کرد و معنی هستی و بودن و وجود و تحقق
و کون و حصول از وی انتزاع کرد و برو حمل کرد و گفت الماهیة
موجودة پس در خارج نیست الا ماهیت فقط و وجود و هستی
که برو محمولست امری اعتباریست نه آنست که او موجود
در خارجی باشد بلکه او از معقولات ثانیه است و مراد از
معقولات ثانیه آنست که چون ماهیت انسان تعقل کنی
در ذهن ما صورت او در می آید و آن صورت که در ذهن حاصل

حاصلست معقول اولست و در خارج جزئی هست که
محاذی اوست و آن انسانی که در خارج موجودست و
چون آن صورت حاصل در ذهن را باری دیگر ملاحظه کنی
می بینیم که در ذهن صفتی چند دارد که در خارج نداشت
و از آنجمله آنست که در ذهن کلیست و مانع شرکت نیست
و در خارج جزئی بود و مانع شرکت بود پس این کلیت معقول
ثانی باشد و وجودی که بر ماهیت محمول میشود ازین قبیل
است چه ماهیت اولا در خارج اثر فاعل میگردد و آنگاه صورت
او در عقل در می آید بعد از ان عقل در وی معنی حصول و
وجود و بودن ادراک میکند و برو حمل میکند و این مذهب
مختار محققین است از متکلمین و حکما و اکثر متاخرین با و
قائل شده اند فاما از کنه او غافلند و از لب او بی حاصل
و اگر درین مذهب تامل وافی واقع شود معلوم شود که او عین
قول اشعریست که وجود هر شیء عین آن شیء است و عین
قول شیخ محی الدین است که وجود اشیا ذات حقست و ما
ان شاء الله انرا در دو وصل بیان کنیم **وصل اول** در بیان آنکه
این عین قول اشعریست و وجود هر شیء عین آن شیء است
چون این سخن ظاهر البطلانست در بادی الرای چه بر آن
تقدیر اشتراک وجود لفظی باشد نه معنوی و آن باطلست
زیرا که ما چون اعتقاد کنیم که صانع عالم موجودست فاما دانیم
که او واجبست یا ممکن جوهرست یا عرض و چون اعتقاد کنیم

چه مفهوم امریست کلی و حقیقت او جزء حقیقی **مقدمه** حقیقت
نار مثلا تا در خارج موجود نشود احراق و اشراق ندارد
و سبب پیدا شدن آن احراق و اشراق وجود خارجی نار
است و علی هذا احراق و اشراق آثار و احکام خارجیه
نارند و وجود خارجی نار مبدا آن آثار و احکامست
و غرض ما ازین مقدمه دانستن آن مبداست حکماء
مشائین میگویند وجودیست که عارض ماهیت نار میشود و
در خارج و مبداء آن آثار و احکام اوست و وجود خود عین
وجودست پس نار بوجود موجودست که غیر اوست که عارض
اوست و وجود او بخود موجودست نه بوجودی که عارض
او شود و حکماء اشراقیین میگویند که فاعل نفس ماهیت را
در خارج پیدا کرده بی آنکه وجود عارض او گردد بلکه ایجاد ماهیت
بر قول ما مثل ایجاد وجودست بر قول شما یعنی ماهیت
بذاتها اثر فاعلست در خارج و چون ماهیت در خارج پیدا شد
عقل او را ملاحظه کرد و معنی هستی و بودن و وجود و تحقیق
و کون و حصول از وی انتزاع کرد و برو حمل کرد و گفت الماهیة
موجودة پس در خارج نیست الا ماهیت فقط و وجود هستی
که برو محمولست امری اعتباریست نه آنست که او موجود
در خارجی باشد بلکه او از معقولات ثانیه است و مراد از
معقولات ثانیه آنست که چون ماهیت انسان تعقل کنی
در ذهن ما صورت او درمی آید و آن صورت که در ذهن حاصل

حاصلست معقول اولست و در خارج چیزی هست که
محاذی اوست و آن انسانی که در خارج موجودست و
چون آن صورت حاصل در ذهن را باری دگر ملاحظه کنی
می بینیم که در ذهن صفتی چند دارد که در خارج نداشت
و از آنجمله آنست که در ذهن کلیست و مانع شرکت نیست
و در خارج جزئی بود و مانع شرکت بود پس این کلیت معقول
ثانی باشد و وجودی که بر ماهیت محمول میشود ازین قبیل
است چه ماهیت اولا در خارج اثر فاعل میگردد آنگاه صورت
او در عقل درمی آید بعد از آن عقل در وی معنی حصول و
و وجود و بودن ادراک میکند و بر او حمل میکند و این مذهب
مختار محققین است از متکلمین و حکما و اکثر متأخرین با و
قائل شده اند فاما از کنه او غافلند و از لب او بی حاصل
و اگر درین مذهب تأمل وافی واقع شود معلوم شود که او عین
قول اشعریست که وجود هر شیء عین آن شیء است و عین
قول شیخ محی الدین است که وجود اشیا ذات حقست و ما
ان شاء الله انرا در دو وصل بیان کنیم **وصل اول** در بیان آنکه
این عین قول اشعریست و وجود هر شیء عین آن شیء است
چون این سخن ظاهر البطلانست در بادی الرأی چه بر آن
تقدیر اشتراک وجود لفظی باشد نه معنوی و آن باطلست
زیرا که ما چون اعتقاد کنیم که صانع عالم موجودست فاما ندانیم
که او واجبست یا ممکن جوهرست یا عرض و چون اعتقاد کنیم

که او عرضیست و شبهه آید و آن اعتقاد را دور کند پس اعتقاد
کنیم که او جوهرست باز شبهه آید آنرا بر طرف کند پس اعتقاد
کنیم که او واجبست و ظاهرست که اعتقاد موجود بودن او
زائل نمیشود هنگام زوال اعتقاد عرضیه باعتقاد جوهریه و زوال
اعتقاد جوهریه باعتقاد واجبیه پس اگر وجود عین جوهر و عرض
بودی بایستی که اعتقاد موجودیست زایل شدی آنچنانکه
اعتقاد جوهریه و عرضیه زایل شد پس معلوم شد که وجود مشترکست
میان جوهر و عرض اشتراک معنوی نه اشتراک لفظی و چون
جناب شیخ ابوالحسن اشعری رضی الله عنه از آن اجل و ارفعست
که سخن بگوید که ظاهر البطلان باشد هر آینه علماء محققین سخن او را
باین حمل کرده اند که شیخ اشعری بعینیت آنست که وجود
در خارج ممتاز نیست که او را ماهیت گویند و چیزی دیگر
نیست که او را وجود گویند تا که آن او جود که در خارجست
عارض آن ماهیت که در خارجست شود عروض خارجی مانند
عروض سواد مر جسم را چه در خارج چیزی هست که او را جسم
گویند و چیزی دیگر هست که او را سواد خوانند و او عارض جسم
شده است در خارج عروض خارجی بلکه بودن ماهیت
در خارج همین پیدا شدن اوست و وجودی که برو محمولست
معنای مصدری دارد که نفس حصول و تحققست لا غیر و این
کلام عین کلام اشراقیین است چه ایشان گفته اند که ماهیات
بذواتها اثر فاعلست یعنی ذات فاعل مستتبع ذات معلولست

معلولست و چون وجود ذات معلول در خارج پیدا شد عقل
انتزاع کون و حصول و وجود از وی میکند و بر وی حمل میکند پس هیچ
فرقی نشد میان این دو کلام الا باینکه اشراقیین بوجود ذهنی
قایلند پس میگویند وجود عین ماهیتست در خارج و غیر ماهیت
ماهیتست در ذهن زیرا که او محمولست برو و می باید که موضوع
در خارج متحد باشد و در ذهن مغایر شود تا حمل صحیح شود و چونکه
شیخ اشعری موجود ذهنی قائل نیست لهذا گفت که وجود
عین ماهیتست فقط وصل دوم در بیان آنکه آن کلام عین کلام
شیخ محی الدینست رضی الله عنه شک نیست که وجود بمعنی
مصدری که عبارت از کون و حصول و ثبوت و تحققست در خارج
موجود نیست پس او مبداء آثار و احکام خارجیه ماهیت
نمی تواند بودن از سه وجه وجه اول آنست او معدومست
در خارج و معدوم در خارج مبداء مبداء موجود خارجی نمیشود
بدیهة زیرا چیزی که او در حد ذات خود متحقق نباشد سبب
تحقق دیگر نمی تواند بودن و منازع درین باب مکابرست
وجه دوم آنست که سابقا مقرر شد که ماهیت انسان مثلا
مادام که وجود باو منضم نشود در نفس الامر بوجهی از وجوه او
در نفس الامر موجود نیست قطعا و مادام که ملاحظه
انضمام وجود باو نکنند حکم باین که موجودست نتوان کرد
اصلا و چون وجود از معقولات ثانیه است و در خارج وجود ی
ندارد و ماهیت نیز در خارج موجود نیست انضمام میان دو

معدوم خارجی در ذهن ممکن است اما در خارج محالست
علی من له ادنی تأمّل وانضمام دو معدوم خارجی در ذهن مفید در
وجود امر خارجی نمی تواند بودن بدیهة آری هر گاهی که دو امر
اعتباری که در خارج معدوم باشند بامری که در خارج موجود
باشد قائم شوند ملاحظهٔ انضمام بینهما باعتبار اجتماع هر دو در
آن موجود که هر دو باو قائمند ممکنست واگر امری اعتباری
بموجود خارجی قائم شود وامری اعتباری دیگر باو عارض
شود ملاحظهٔ انضمام میان آن دو امر نیز ممکنست اما
ملاحظهٔ انضمام میان دو معدوم که چنین نباشند ممکن
نیست بلکه قول باین که انضمام میان آن دو امر اعتباری
بموجودی خارجی اند قائمند خالی از بعدی نیست وما دام که
وجود در خارج بماهیت منضم نشود ماهیت بر عدم خود
باقیست ولهذا حکماء مشائیین بآن رفته اند که وجود
موجودست در خارج وعارض ماهیتست در خارج
تا معنی انضمام متصوّر گردد وجه سیم آنست که
وجود بمعنی مصدری از جملهٔ آثار واحکام خارجیه ماهیت
است زیرا که اولا ماهیت در خارج متحقق میگردد آنگاه عقل
اورا ملاحظه میکند ومعنی وجود از وی اخذ میکند وبر او
حمل میکند پس وجود باین معنی متأخر باشد از حصول
ماهیت در خارج پس مبداء آثار واحکام نتوان بودن
این تتمه زبدهٔ جمیع مقدماتست ومقصود بالذات اوست

اوست وچون آثار واحکام ماهیات وجودی طلب میکنند
که مبداء آن آثار واحکام گردد ووجودی که در خارج موجود
باشد جز یکی نیست وآن ذات واجب الوجودست
تقدس وتعالی پس او مبداء آثار واحکام ماهیت
باشد باین معنی که او نفس ماهیت را در خارج بجمیع لوازم
وعوارضی که دارد پیدا کرده ولبعد ذلک عقل معنی کون
وحصول از ماهیت اخذ میکند واین کلام بعینه کلام شیخ
اشراقیست وحکماء اشراقیین است غایت ما فی الباب
آنست که اسلوب تعبیر مختلف است ومقصود واحدست
عباراتنا شتّی وحسنک واحدٌ وکلٌّ الی ذاک
الجمال یشیر وکمال وضوح این معنی در دو تکمله خواهد شد
ان شاء الله تعالی تکمله اوّل جمیع حکماء واکثر متکلمین بوجود
ذهنی قائلند واما اهل سنّت از متکلمین اگرچه بوجود
ذهنی قائل نیستند فاما از کلام ایشان قول بوجود
اشیا در علم حق تعالی لازم می آید زیرا که ایشان در
اصول فقه تصریح کرده اند باین که معدوم مکلف است
باموری شرعیه وقاضی عضد الدین وابن حاجب میفرمایند که
این قول خاصهٔ اهل سنّت است وسائر طوایف
بریشان انکار عظیم کرده اند وگفته اند که هر گاهی که تکلیف
نائم وغافل ومغشی علیه ومجنون ممتنع باشد تکلیف معدوم
من باب الاولی ممتنع شود اهل سنّت جواب آن چنین

فرموده اندکه این اعتراض گاهی وارد شودکه معدوم در حالت
عدم مکلف باشد واین معنی مراد نیست بلکه مراد تعلق عقلی است
یعنی آن معلومی که در خارج معدومست والله تعالی دانست
که او موجود خواهد شد شرایط تکلیف متوجه شد حکم برو در
ازل تا آنچه فهم خواهد کرد وفعل خواهد کرد در لایزال واین
تقریحیست بوجود علمی چه اگر اشیا در علم حق تعالی موجود
نباشد آن تعلق عقلی و توجه ازلی هیچ معنی ندارد وبالجمله
معلومات حق تعالی معدوم مطلق نیستند زیراکه نزد او
متمیزند و هرچه متمیزست نزد عالم البته بوجهی از وجوه
وجودی دارد خصوصا که اهل سنت باین قائلند که حق تعالی
عالمست بجزئیات بروجه جزئی وعلی هذا اشیا نزد
حضرت حق در علم قدیم او حاضرند بماهیاتها الکلیة واشخاصها
الجزئیة واین مبحث طویل الذیلست این موضع احتمال
شرح او نمیکند وغرض ما درین موضع باین تمام میشود که اشیا
در علم او موجودند بوجود علمی خواه کلی وخواه جزئی وآن
موجودات علمیه را باصطلاح شیخ واتباع او اعیان ثابته
خوانند واگر خوف اعتراضات مردم نااهل نبودی باین تطویلات
احتیاج نشدی کما قال علی کرم الله وجهه العلم نقطة کثرها
الجاهلون تکمله دوم حق تعالی چون خواهد که ماهیتی از ماهیات
جزئیه که در علم او مرتسم ومصور وحاضرست در خارج موجود
گرداند آن ماهیت را بذات مقدسه خودکه وجودست نسبتی

نسبتی خاص میدهد وبواسطهٔ آن نسبت اثار واحکام آن
ماهیت در خارج ظاهر میشود پس ماهیت موجود فی
الخارج میشود وذات باری که وجودست مبداء آثار واحکام
آن ماهیت شده است وعلی هذا وجود عارض ماهیت
نشد بلکه مبداء شد مر حصول وتحقق ماهیت را در خارج و
سابقا معلوم شد که حصول وتحقق امری اعتباری نفس
الامریست که از پیدا شدن ماهیت در خارج عقل انتزا
در ماهیت ادراک میکند وبرو حمل میکند وچون عبارت
ضیقست بیش ازین نتوان گفت که بعد از پیدا شدن
ماهیت یا بعد از ظهور ماهیت عقل معنی کون اخذ میکند
پس اعتراض نباید کرد که پیدا شدن و ظاهر شدن همان
نفس بودنست که کون و وجود و تحققست زیراکه فطانت
وفهم در اخذ معانی از الفاظ الطف واشرف از آنست که
مقید شود بظواهر مدلولات بلکه اقتضاء ان میکند که معنی را
قبل از اتمام تعبیر بالفاظ اخذ کند والسلام وسید شریف
در حاشیهٔ تجرید در دو موضع بیان این معنی نموده وچنین فرموده
که وجود وجود حقیقی متشخص است در حد ذات خود در وی
تعدد نیست بوجهی از وجوه واو قائمست بذات خود وعدم
باو متطرق نمیشود اصلا وامکان باو راه نمی یابد قطعا واو حقیقت
واجبست تعالی ومعنی بودن غیر او موجود آنست که مر او را
حقیقتی که او ممتنع القیامست بغیر نسبتی خاصه است باآن

واکرچه آن نسبت مجهول الکیفیتست واین حقیر میکوید که آن
نسبت مجهول الکیفیه نیست بلکه معلومست چه او عبارت
از نسبت مبدائیتست ومبدائیت مجهول الکیفیه نیست ودر
موضع دیکر از حاشیهٔ تجرید فرموده که واجب وجود مطلقست
یعنی مبرّا از تقیّد بغیر وانضمام باو وعلی هذا متصور نمیشود عروض
وجود مر ماهیات ممکنه را پس نیست معنی موجود بودن ماهیات
ممکنه را الّا آنکه ان ماهیات ممکنه را نسبتی مخصوصست بحضرت
وجودی که قائمست بذات خود وآن نسبت بروجوه مختلفه است
وآنجا شتّی است متعذّرست اطلاع بر ماهیات آن
نسبت پس موجود کلّی باشد اکرچه وجود جزئی حقیقیست
آنکاه فرمود هذا ملخّص ما ذکره بعض المحققین من مشایخنا
وقال لا یعلمه الا الرّاسخون فی العلم وچون سید شریف
که امام متأخرینست این معنی را پسندیده است وموقوف
او براسخین در علم حواله کرده باید که مبتدیان نارسیده
وپیران نابالغ زبان اعتراضات واهیه وشبه فاسده
دراز نکنند وبقصور فهم معترف شوند والسّلام وچون این
معنی منقّح ومقرّر شد باید که فرع ونتایج او شروع کنیم تا جواب
اعتراضات آسان کردد والله الموفق **فرع** وعلی هذا موجود
خارجی دو چیزست یکی ماهیت ممکنه که اثار واحکام دارد
دوم مبدا آن اثار واحکام در خارج که ذات حقست
ومبدا من حیث انه مبدا مفارق ومباین ذی المبدا که ماهیت

ماهیت است نیست بلکه مقارن ومجامع ومع خواهد بود
امّا آن مقارنت ومجامعت ومعیّت نه مانند مقارنت عرض
بعرض است ونه مانند مقارنت عرض بجوهرست ونه مانند
مقارنت جوهر بجوهرست بلکه مقارنت مبدا بذی المبدا است
ودرین مقارنت حیز ومکان وموضع ومحل دخل ندارد بلکه
مجرد تأثیرست وتأثر وفعلست وانفعال ومقوله فعل
وانفعال کاهی بالفعل باشد که فاعل بالفعل فاعل باشد
نه بالقوه ومنفعل بالفعل منفعل باشد وعلی هذا فاعل در
حالت فعل ملازم ومقارن ومصاحب منفعل باشد بالفعل
نه بالقوه پس ذات وجود مقارن ماهیت باشد والیه الاشارة
بقوله تعالی • وهو معکم اینما کنتم ووالله بکل شیء محیط
فافهم مقارنة الوجود للماهیة **سؤال** چون اثار واحکام اشیا
مختلفست چه اثار واحکام نار احراق واشراق وتسخین
است واثار واحکام آب برودت وسیلان ورطوبت
وعلی هذا سائر اشیا ووجود واجبی حق سبحانه وتعالی
یک حقیقت است که در وی اختلاف وتباین بهیچ وجه
نیست پس چه کونه مبدا اثار متضاده متباینه کردد وچکونه
مبدا افراد جمیع عالم شود درین زمان مقارن همهٔ اشیا
کردد در یک زمان **جواب** درین جواب احتیاج واقعست
که باین که مثال محسوس بطریق المثل • ولله المثل الاعلی
فی السموات والارض ایراد کنیم **مثال** بکینها ومختلف الالوان

والاکوان در مقابل افتاب واقع شود و نور افتاب بران ابگینها
واقع شود و دیواری خلف آن ابگینها باشد هرآینه نور آفتاب
بران ابگینها افتد و بآن رنگهای مختلف منصبغ شود و بر آن
دیوار که خلف آن ابگینهاست افتد و جمیع آن اکوان والوان
و مقادیر دران دیوار می نماید و حال انکه نور آفتاب در حدّ
ذات خود ازان الوان معرّا و مبراست و جمیع الوان بسبب
او ظاهر شده لاغیر وجهی تمثیل اعیان ثابته که موجودات
علمی ازلی حقند کما تقدّم بمثابهٔ ابگینهاست و علی هذا ظهور اثار
مختلفه از واحد حقیقی لتعدد القوابل جائز باشد و مقارنت
او هم محال نباشد چه او خارج از دایره زمانست لنفی مقارنت
او با جمیع اشیا در آن واحد ممکن باشد کما بیّن فی المثال
چه هر یکی ازان اعیان انچنانکه آن ابگینها هر یکی رنگی دارد
که دیگری ندارد اثاری و احکامی خاص دارد که دیگری ندارد و
و مبدائیت وجود واجبی مر اثار و احکام اعیان ثابته در خارج
مانند اشراق نور افتابست بر آن ابگینها و دیواری که خلف
آن ابگینهاست مانند خارجیست که مقابل ذهنست
و نوری که منصبغ شده است بالوان ابگینها و بر دیوار افتاده
مانند موجودات خارجیست فافهم ولاتتوهم و این مثال و
فرع نتیجهٔ چند دارد **نتیجهٔ اول** از فرع معلوم شد که موجود خارجی
دو چیز ست یکی ماهیت و یکی مبداء مقارن و علی هذا موجود
خارجی دو جهت دارد جهت اول خلقیت و امکان و عبودیت

و عبودیت و آن جهت ماهیتست و این جهت را باصطلاح
این طائفه فرق گویند و هر که این جهت را عین باری گویند کافرست
چه این جهت امکان فرقست و عبودیت محض دوم مبدائیت
و آن جهت جهت حقیقت و وجوب و ربوبیت است
و در اصطلاح این طائفه این جهت را جمع خوانند **نتیجهٔ دوم**
از امثال معلوم شد که نوری که بر دیوار افتاده است و بالوان
مختلفه ظاهر شده است موجود خارجی اوست لاغیر
وانچه محقق الواقعست بر دیوار نورست فقط والوانی که
در وی روی نموده است معدوم موجود نمایست و موهوم
محقق الفناست و جهت نوریت جمعست و جهت لونیت
فرقست و موجود خارجی جامعست میان دو جهت
پس او برزخ باشد میان وجوب و امکان مرج البحرین
یلتقیان بینهما برزخ لایبغیان پس وجوب امکان نگردد
و امکان وجوب نشود اما معاینه میان ماهیت و مبدا
و نور و لون فرق نکند بلکه هر دو را یکی پندارد دو عالم محقق
ماهیت را ماهیت داند و مبداء را مبدا شناسد نور را
نور و لون را لون و خلط میان جمع فرق و جمع نکند کما قال
الشیخ رضی الله عنه **شعر** العبد عبدٌ والرب ربٌّ
فلتتغالط ولاتخالط • مثال دیگر • ولله المثل الاعلی شرابست
و جام از کمال شفافیت جام و لطافت شراب چشم پندارد
که هر دو یکیست و عقل داند که دو شیء اند وجه تمثیل جام مثابه

ماهیت است و شراب مانند مبدا است و اجتماع هردو
بمثابه موجود خارجیست مع مثال را اخذ کن و صورت او را
طرح کن قال الشیخ **نظم** فکاننا ستیان فی اعیاننا
کصفاء الزجاجة فی صفاء الصهباء • فالعلم یشهد المخلصین
تالفا والعین تعطی واحد الرائی • قال الشیخ رضی الله عنه
ولکنه مزج رقیق منزه • یری واحدا والعلم یشهد ثانی
نتیجه سوم موجود خارجی ازین حیثیت که جامعست میان
ماهیت ممکنه و مبدا واجب اگر از حیثیت اشتمال او بر مبدا
او را عین او گویند دور نباشد واگر از حیثیت اشتمال
بر ماهیت او را غیر او دانند بعید نیست پس او نه عینست
و نه غیرست و هم عینست و هم غیرست مثال دیگر و لله
المثل الاعلی اگر صورتی در مرایای متعدده مختلفه در صغر
و کبر و طول و عرض و اعوجاج و استقامت روی نماید
هر آینه بقدر استعداد خود آن صورت را خواهد نمود پس
در آن صورت اختلافی بسیار روی خواهد نمود و آن
صورت در حد ذات خود از آن اختلافات معرا و مبراست
وجه تمثیل آن مرایاء مختلفه مانند اعیان ثابته و صور
علمیه اند و آن صورت بمثابه مبداست پس مبدا اگرچه
واحدست وحدت حقیقی فاما بواسطه اختلاف قوابل
متعدده بحسب هر قابلی مبدائیت او مختلف میشود و آن
صور که در مرآتست و باختلافات متصف اند به عین آن

آن صورتند از جهت ظهور اختلاف و از جهت انکه همه ظلال و
عکوسند وجودی متاصل ندارد و نه غیر آن صورتند زیرا که
آن صورت بنفسها و بحقیقتها در مرآت ظاهر شده و هم
عین اویند و هم غیر اویند **نتیجه چهارم** مبدا اثار و احکام هر چند
که واحد حقیقیست اما نسبت بر ماهیتی وجهی خاص دارد که بدیگری
ندارد و از آن وجه خاص که با آن ماهیت دارد که اثار و احکام
آن ماهیت ظاهر میشود و بواسطه آن وجه خاص آن ماهیت
در ماهیتی دیگر اثر میکنند تا فاعل غیر حق نباشد و از آن وجه
شجره موسی گفت انی انا الله • و حسین بن منصور گفت
انا الحق و لهذا عارف قیومی • مولانا جلال الدین رومی فرموده
شعر حقا که همو بود که میگفت انا الحق • در صورت بلبهای
منصور نبود آنکه بر آن دار بر آمد نادان بگمان شد و معجزات
انبیا و کرامات اولیا ازین وجه خاص ظاهر میشود و ازین
وجه خاص الهام حاصل میشود • مثال • این وجه خاص
سرایت واحدست در اعداد چون واحد خود را مکرر سازد
تکرار اول اثنین ظاهر میشود و در تکرار دوم ثلاثه و علی هذا
الی غیر النهایه بحیثیت حصول واحد در اثنین و ثلاثه و اربعه
و غیرها وجه خاصست فاما اسم او ظاهر نمیشود وجه انرا
اثنین و ثلاثه و اربعه گویند نه واحد و مجتمع نمیشود
اسم او و ذات در مراتب اعداد چه اگر اسم او ظاهر شدی
حقیقت آن عدد باطل گشتی اگرچه آن عدد واحد را

نیز گویند انچنانکه میگویند که اربعة واحدة وثلاثة واحدة
وهکذا سایر الاعداد و سالک چون در سلوک آید وتحقق
متوجه میشود باین وجه خاص متوجه میشود ولهذا اکابر
مشایخ فرموده اند که حق را در خود طلب باید کردن و
لهذا مولانا شمس الدین محمد شیرین المشهور بالمغربی رضی الله
عنه میفرماید شعر انکه عمری درپی اومی دویدم سوبسو
ناگهانش یافتم با دل نشسته روبرو
اخر الامرش بدیدم معتکف در کوی دل
گرچه بسیاری دویدم ازپی او کوبکو
آنچه مطلوب دل و جانست با جان و دلست
لیک از مطلوب خود جان بیخبر دل غافلست
منزل جانان بجان و دل همی جوید دلم
غافل از جانان که او را در دل و جان منزلست
درمیان آب و گل سازد وطن آن جان و دل
منزلش گرچه برون از خطهٔ آب و گلست
هرکسی دارند با خود اینچنین گنجی نهان
لیک کس را از خود و بر خود طلسمی مشکلست
وچون این مقدار از مقدمات مقرر و محرر گشت ودر بیان
اجوبه شروع کنیم وبالله التوفیق جواب اعتراض اول
بدان جعلک الله من اهل التجلی که حضرت شیخ رضی الله عنه از آن
اشرف وانزه هست که ممکنات را عین واجب داند و بنده را باسم

باسم الله جل جلاله خواند ومراد او از عینیت آنست که در
نتیجهٔ سوم مذکور شد و دلیل برو آنست که در باب خامس
وماتین از فتوحات فرموده که تجلی نزد قوم اختیار خلو
خلوتست واعراضست از هرچه شاغل باشد از حق
ونزد ما تجلی از وجود مستفادست زیراکه در اعتقاد
چنین واقع شده است که آن وجود غیر حقست ودر نفس
الامر نیست الا وجود حق واین کلام عین آن کلامست
که سابقا مبین شد که وجود حق تعالی مبدأ اثار واحکامست
چه محصل سخن شیخ در اینجا آنست که وجودی که مستفادست
در اعتقاد مردم چنانست که او غیر حقست ودر نفس الامر
او نفس حقست آنگاه بعد از چند سطر فرموده فهو عین کل
شیء فی الظهور ما هو عین الاشیاء فی ذواتها سبحانه وتعالی
بل هو هو والاشیاء اشیاء یعنی او عین کل شیء است
در ظهوریت آنست که او عین اشیا باشد در حد ذات
اشیا بلکه او اوست واشیا اشیااند وچون عینیت را
بظهور مقید کرد همان سخن باشد که در نتیجهٔ سوم مقرر شد که
موجود خارجی ازین حیثیت که مشتملست بر مبدأ که واجب
الوجودست اگر او را عین او گویند بعید نیست زیراکه موجود
خارجی من حیث انه موجود متضمن مبدأ است ومن حیث
ذاته که نفس ماهیت است رایحهٔ از مبدأ در وی نیست
پس از حیثیت اولی مبدأ او عین او باشد واز حیثیت

ثانیه مبدا مبدا باشد واو او باشد وعلی هذا کلام شیخ معقول
ومطابق ایمان باشد وکفر نامعقول نباشد **جواب اعتراض دوم**
بدان جعلک الله من العارفین المکاشفین که جواب این اعتراض
از دو وجهست وجه اول قبل از شروع در مقصود تقدیم مقدمه
لازمست که مبنای کلام شود واسناد او باهل سنت باشد
مقدمه اعلم حرسک الله من کل مکروه که انبیا صلوات الله علیهم
تنزیه حق کرده اند ومبالغه کلی عظیم در آن باب فرموده اند چنانچه
نزد خاص وعام محقق شد که حق تعالی منزه ومقدس است
از هر چیز که در وشائبه امکانست وباوجود آن تنزیه کلامی
چند از حق آورده اند واز خود فرموده اند که دلالت بتشبیه
میکند مثل لما خلقت بیدی کل شئ هالک الا وجهه •
الرحمن علی العرش استوی • یا حسرتی علی ما فرطت
فی جنب الله • ولتصنع علی عینی وخلق الله آدم علی صورته
وقلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمن ولا یزال عـ
عبدی یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت
سمعه وبصره ویده ورجله ولسانه ومثل قوله لعبد یوم القیمه جعت
فلم تطعمنی وعطشت فلم تسقنی ومرضت فلم تعدنی ومثل تقول
النار هل من مزید فلا تمتلی حتی یضع الجبار قدمه فیها ومثل ان
الله یفرح بتوبة عبده ومثل سمیع وبصیر ومن تقرب الی شبرا
تقربت منه ذراعا ومن تقرب الی ذراعا تقربت منه باعا ومن
اتانی یمشی اتیته هرولة ومثل ینزل ربنا الی السماء الدنیا

الدنیا ومثل رایت ربی فی صورة شاب امرد وامثال
این در کتب سماوی واحادیث نبوی بسیارست بعضی
تاویل این متشابهات کرده اند وبعضی توقف نموده اند
وحواله علم آن بالله تعالی کرده اند باوجود قطع وجزم که
الله تعالی نه جسم است ونه جسمانی ونه روحست
ونه روحانی وعلی کل التقدیر تنزیه حق از انبیا وارد است وتشبیه
نیز از یشان صادرست پس جمع میان تنزیه وتشبیه
واجبست **سؤال** اگر گویند که چون تاویل کنیم یا توقف کنیم وحواله
علم آن بالله کنیم باوجود جزم باین که او از شوائب امکان
منزه هست لاجرم تشبیه مطلقا برطرف میشود وازوی
اثری نمی ماند وتنزیه مجرد میشود که رایحه از تشبیه ندارد
پس چگونه جمع میان تشبیه وتنزیه واجب باشد واگر
تنزیه صرف ملاحظه کنیم وتشبیه محض باو ضم کنیم جمع بین
النقیضین لازم آید زیرا که تنزیه نفی تشبیه میکند وتشبیه
رفع تنزیه میکند وجمع میان نفی واثبات در امر واحد
من جهة واحدة محالست **جواب** ما را در جواب این سؤال
سه مقامست مقام اول چون این الفاظ وعبارات
تشبیهی بلاشک ولاشبهه از انبیا صادرست
برما لازمست که ایمان باو بیاوریم خواه تاویل کنیم وخواه
توقف کنیم از امام مالک رضی الله عنه معنی الرحمن علی
العرش استوی پرسیدند که چیست فرمودند که استوی

معلومست وکیفیت او مجهول وایمان باو واجبست
وسؤال از وی بدعت وما مجرد ایمان بآن الفاظ عبارا ترا
تشبیه میگوییم وان اصطلاح مجرد نیست زیراکه ان الفاظ
وعبارات دلالت بتشبیه میکند بلاشک غایت
مافی الباب آنست که ما یا تاویل میکنیم یا توقف مینماییم
وحواله علم آن بحق میکنیم وان منافی این تشبیه
نیست مقاله دوم آنست که اکابر محدثین اهل سنت
وجماعت مثل ابن خزیمه وابن تیمیه اتفاق کرده اند بر عدم
تاویل وعدم توقف وگفته اند که یدین واستوی و وجه وامثالها
همه صفات حقیقی اند وقائمند بذات حق آنچنانکه سائر اهل سنت
در حیات وعلم وقدرت وسمع وبصر وکلام وبقا وتکوین
میگویند که همه صفات حقیقی اند وقائمند بذات حق ومع
هذا میگویند که سمع مانند سمع ما نیست وبصر او مانند بصر ما
نیست وکلام او مانند کلام ما نیست محدثین مثل ابن
خزیمه وابن تیمیه بلکه مثل امام احمد بن حنبل نیز میگویند که
یدین او مثل یدین ما نیست فاما یدین دارد واو صفت
حقیقی است وهکذا سائر المتشابهات وایشان باین
مذهب منفرد نیستند بلکه امام وشیخ اهل سنت
وجماعت ابو الحسن اشعری رضی الله عنه بایشان درین
معنی موافقست فاما در چند صفت نه در جمیع متشابهات
وما مذهب شیخ اشعری در ان صفات نقل کنیم فمنها

فمنها الاستوا شیخ اشعری دو قول دارد درو قول اول آنست
که او عبارت از استیلاست قول دوم آنست که او صفت
زائدست بر ذات کالصفات الحقیقیة ومنها الوجه شیخ
اشعری دو قول دارد درو قول اول آنست که عبارت
از وجودست قول دوم آنست که او صفتی ثبوتیست
وزائدست بر ذات واستاد ابو اسحق اسفراینی و
سائر سلف بر آنند ومنها الیدین شیخ یدین را دو صفت
ثبوتی گفته وزائد بر ذات وصفات دانسته وسائر
سلف وقاضی ابوبکر باقلانی باو متفق اند ومنها العین
شیخ اشعری گاهی عین را صفت ثبوتی زاید گفته
وگاهی او را عین بصر گفته ومنها القدم بفتح القاف
ومنها الرجل ومنها الیمین ومنها الجنب گاهی همه را
صفات زائده گفته وآن مذهب جمیع سلفست
وگاهی تاویل کرده وچون این صفات صفات
تشبیهست وسائر سلف واکابر محدثین همه را حقایق
زائد بر ذات اعتقاد کرده اند لاجرم اگر این نوع از
از صفات را تشبیه خوانند خارج از دائره شرع نباشد
مقام سیم آنست که در فصل اول در جواب اعتراض
سیم مقرر شد اهل سنت اثبات صفات زاید
بقیاس غائب وشاهد کرده اند واین سخن در آن مو
موضع تنقیح کلی یافته چنانکه کلام شیخ رضی الله عنه

درآنجا راست آمده وعلی ذلک التقدیر بر صفات ثمانیه
که حیات وعلم وقدرت وارادت وسمع وبصر وکلام و
بقا یا تکوین معانی مشترک باشد میان وحق واین مقدار
از تشبیه وافی وکافیست ولهذا معتزله اهل سنت را
مشبهه میخوانند وان بواسطهٔ قیاس غائب بر شاهدست
که عین تشبیه است واین مقام اقوی واظهرست ازجهت
آنکه روی تشبیه در وی مشبهه روشنست وهرجا که نام تشبیه
می بریم مراد ما از وی این معنیست لاغیر وما درین معنی موافق
اهل سنت باشیم هر اعتراضی که بر ما وارد ست بریشان
وارد ست فما هو جوابهم هو جوابنا وعلی هذا جمع میان
تنزیه وتشبیه از قواعد اهل سنت است وجه دوم درین
وجه تقدیم مقدمهٔ لازمست که اساس بناء بیان کرد مقدمه
در صحیح مسلم آمده که ابو سعید خدری رضی الله عنه روایت
کرده که جماعتی از رسول الله صلی الله علیه وسلم پرسیدند که
ما در روز قیامت رب خود را می بینیم رسول الله صلی الله علیه
وسلم فرموده که نعم چون روز قیامت شود منادی ندا کند
که هر امتی در پی معبود خود رود پس هر کسی که غیر از خدای
عبادت کرده همه در آتش بیفتند ونماند الا کسانی که خدا را
عبادت میکردند از بر وفاجر پس بیاید بایشان رب العالمین
در ادنی صورتی ازان صورتها که اورا در وی دیده اند وبگوید که
چه انتظار می کنید هر امتی که چیزی عبادت میکرد در پی او رود

او رود پس بگویند که مفارقت مردم در دنیا کردیم با وجود
درویشی یعنی چگونه امروز بایشان رویم پس بگوید که
انا ربکم الاعلی بگویند نعوذ بالله منک لا نشرک بالله شیئا
دو بار سه بار پس بگوید هیچ میان شما واو نشانی
هست که شما اورا بان علامت ونشان بشناسید
پس بگویند که نعم فیکشف عن ساق پس هیچکس نماند که
او باختیار خود سجود میکرد الا سجود کند وهر که وهر که بریا
سجود میکرده وتقیه میکرده پشت او یک لخت شود چنانچه
هرچند خواهد که سجود کند بر پشت افتد وان کسانی که
سجود کرده اند چون سر از سجود بردارند ببینند که او متحول
شده است در صورت خودش آن صورتی که اول
اورا در وی دیدند فیقول انا ربکم فیقولون نعم انت ربنا
واین حدیث را حدیث تحول گویند چه حق تعالی از صورتی
بصورتی دیگر تحول ودر صورت اول اورا انکار کردند
ودر صورت دیگر باو اعتراف نمودند وباز در آن صورتی
که در وی اورا انکار کردند باو اعتراف آوردند چون ذات
حق تعالی منزه هست از صورت واز تحول واز تغیر لا
لاجرم معنی حدیث آن باشد که ذات مقدس او آنچنانکه
جائز ست که اورا در خواب بصورتی مخصوص مشاهده
کنند در بیداری بهمان نوع تجلی کند چه در حدیث آمده که
که رسول صلی الله علیه وسلم فرموده که رایت ربی فی صورة
شاب

ودر روایتی فی احسن صورة امام رازی در کتاب تاسیس
التقدیس فرموده جائزست که رسول علیه الصلوة والسلام
رب خود را در خواب دیده باشد در صورت مخصوصه وان جائز
است زیرا که رؤیا از تصرفات خیالست واو منفک نمیشود از
صورت متخیله وچون امام رازی که از اکابر اهل سنت است
این معنی را جائز داشته در خواب چرا مثل او در یقظه جائز
نباشد ومشاهدهٔ حق تعالی در روز قیامت وتحول او از
صورتی بصورتی ازین قبیل باشد ولا مانع من ذلک عقلا ولا شرعا
وعلی هذا ظهور حق در صور بطریق تمثیل است آنچنانکه علم
بصورت لبن ظاهر میشود چنانکه سابقا در فصل اول در
جواب پنجم تحریر یافت فتذکر پس ظهور حق در صور تشبیه
باشد وتجرد او ووجوب وجود او تنزیه وجمع میان تنزیه
وتشبیه متصور باشد محال نباشد وبعد از آنکه این مقدمه محرر
شد در تفصیل جواب شروع کنیم والله الموفق چون تنزیه
تمیز ست لهذا تقیید وتحدید شد وچون ذات حق کما تقرر
مبدا جمیع اثار واحکام است ووجه عینیت دارد نسبت
باشیا ووجه غیریت نیز دارد ووجه عینیت تشبیه است
ووجه غیریت تنزیه وفی الواقع او عینست من وجه وغیرست
من وجه هر آینه تنزیه فقط تحدید وتقیید باشد وتشبیه فقط
نیز تحدید وتقیید باشد وهر دو طرف افراط وتفریطست
وکمال اعتدال آنست که نسبت بذات من حیث هی تنزیه باشد

باشد ونسبت بذات من حیث عینیت تشبیه باشد چنانکه
نه این مانع آن شود ونه آن مانع این گردد پس منزه اگر این
معنی را نمیداند واگر میداند وتنزیه مجرد از تشبیه میکند بی
ادبست وعلی هذا حق منزه از حیثیت ذات واجب الوجود
اوست حق مشبه من حیث العینیه ودیگر نباید دیدن حق را
ازین حیثیت که مبدا اثار واحکامست ومقارن وغیر
مباین است واورا از خلق برهنه وجدا کنند چه او از
آن حیثیت در آن اثار واحکام بموجب وهو معکم اینما کنتم
مستجن است وبان احکام واثار ظاهرست ظهور نور را
آفتاب بالوان ابگینها چنانچه سابقا مقرر شد ودیگر چیزی
غیر حق باشد من کل الوجوه اورا کسوت حق نسازند بلکه چیزی
که من وجه غیرست ومن وجه عینست که آن موجود خارجیست
از حیثیت عینیت اورا کسوت حق سازند تا غیر حق کسوت
حق نشود وچونکه چنین کردی پس اورا تنزیه کن از حیثیت
ذات بیچون او وتشبیه کن از حیثیت معیت ومقارنت
او ومبدئیت او مر سائر احکام را باین تقدیر در مقعد صدق
قائم شود در مقعد کذب چه تو بیان واقع ونفس الامر کردی
پس خواه در جمع عینیت باش وخواه در فرق وغیریت
که ضرر دینی نخواهد رسید جواب اعتراض سیم
سابقا مقرر شد که باری تعالی من حیث انه مبدا الاثار والاحکام
نسبت بهر ماهیتی وجه خاص دارد که بدیگری ندارد پس الوعید نحو از

قدس سره وجهی از وجوه حق باشد بلا شک ولا ریب
و در حدیث آمده که اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا
ربنا لک الحمد فان الله قال علی لسان عبده سمع الله لمن حمده
و این حدیث نبوی از انچه سابقا مقرر شد که حق مبدأ جمیع
اثارست نا تمام مبدئیت او مر هر شیئی بحسب آن شیئ
است مانند ظهور نور بحسب الوان و صورت بحسب مرایا
غیر متعدد زیرا که اختلاف مقتضیات سبب به تنوع و اختلاف
مبدأ میشود وان مانند آلتست و درین مقام که او را قرب
فرائض گویند بنده آلت حق شود چه او بر زبان او میگوید
و بچشم او می بیند و هکذا سائر قوی و جوارح و این بخلاف
قرب نوافلست که در حدیث بی یسمع و بی یبصر از وی
خبر داده است و علی هذا ابو سعید خراز لسانی از لسانها ی
حق باشد و اما قول ابی سعید که خدا را نمی توان دانستن
الا باینکه میان اضداد جمع کرده است معنی او آنست
که ذات باری من حیث هی هی احد من جمیع الوجوه است
و در وی حیثیتی دون حیثیتی و جهتی دون جهتی نیست انچنانکه
فلاسفه گویند ما با ایشان تا این موضع متفقیم و خلاف ما و ایشان
بعد از این واقعست که صفات نزد ایشان عین ذاتست
مفهوما و وجودا و نزد ما عین ذاتست وجودا فقط و غیر ذاتست
مفهوما و نزد اشاعره صفات زائدست بر ذات مفهوما و وجودا
پس طریق ما اوسط باشد میان طریق فلاسفه و میان طریق

طریق اشاعره و خیر الامور اوساطها و چون ذات باری واحد
من جمیع الوجوه است پس اول باشد و آخر باشد من جهة واحدة
و ظاهر باشد و باطن باشد من جهة واحدة اگر چه اولیت او را
نسبت بما از جهتی باشد و آخریت او نسبت بما از جهتی دیگر
باشد و همچنین ظاهریت او و باطنیت او و چون نسبت با او
اول عین آخرست فظاهر عین باطن است پس جامع باشد
میان اضداد و این معنی در غیر او متصور نیست چه این وحدت
حقیقی در ماسوا مفقودست و لهذا شیخ رضی الله عنه
باب رابع و عشرین از فتوحات مکیه فرموده که گفت
ابو سعید خراز که خدا را شناختم الا باینکه او میان ضدین
جمع کرده است آنگاه تلاوت کرد هو الاول و الآخر و الظاهر
و الباطن یرید من وجه واحد لا من نسب مختلفة کما یراه من اهل النظر
من علماء الرسوم و اما معنی قول شیخ که حق تعالی نام کرده شد
بابی سعید خراز و غیران نامهای محدثات آنست که موجود
خارجی آنچنانکه سابقا مقرر شد که عبارت از دو شیئ است
اما ماهیت مبدأ و آثار و احکام که مقارن ماهیتست
و ماهیت من حیث ذاتها نمودی بی بودست و آنچه موجودست
نفس مبدأست چنانکه الوان آبگینها نمودی بی بودست در آن
دیوار که او را خارج گفتیم سابقا و آنچه محقق الوقوعست
بر دیوار مجرد نورست لا غیر اگر چه در نظر نور منصبغ بر دیوار
واقعست لا جرم مسمی و مشهود و موجود نفس مبدأ باشد

فاما من حیث قیده و تمیزه باثار کل و ماهیت ولهذا اسما
مختلف شد و کثیر شد از جهت اختلاف و کثرت ماهیات
فافهم ولا تتوهم والله اعلم **جواب اعتراض چهارم**
بدان جعلک الله من ورثة المحمدیین که اعتراض مردمان بر شیخ
رضی الله تعالی عنه از عدم اطلاع است بر کلام قدما اهل سنت
و جماعت چه این معنی که شیخ باو اشارت فرموده اکابر
اهل سنت باو تصریح کرده اند از انجمله امام فخر الدین رازی
در کتاب تاسیس التقدیس فرموده که بدانکه متشابهات شبهه
عظیم شده است از برای خلق در الهیات و نبوات و شرایع
اما الهیات پس کسی که ایمان بقران دارد و در باری تعالی
اعتقادات باطله کرده و مجسم و مشبهه شده و او را بچیزی چند
وصف کرده که منافی الوهیتست اما نبوات پس کسی که عارفست
بوجوه تنزیه متشابهات را مطعنه ساخته در نبوت و گفت
اگر این شخص نبی و رسول بودی که رب خود را بداند و چونکه او رب
خود را ندانسته است و او را بصفات محدثات موصوف
گردانیده است پس ممتنع باشد بودن او رسول اما شرایع
پس کسی که طهارت رسول از جهل و نادانی دانسته است
گفت که قران متغیر و متبدل شده است زیرا که حق تعالی فرموده
هدایت کننده و شفا دهنده است و بیان و حکمتست
و بالضرورت معلومست متشابهات سببی عظیمست از برای
ضلال خلق و اگر متشابهات را بر این حمل کنیم که تکلم بکلام مجاز واقع
شده

شده است چنانکه تاویلات متشابهات نموده اند فاما کسی که تکلم
بمجازی کند موهم قول باطل و اعتقاد فاسد بر او واجبست
که تصریح بحق کند تا دفع آن اوهام فاسد کند و در قران موجود
نیست الفاظی که دلالت تنزیه کند بر سبیل تصریح الا لیس
کمثله شیء و دلالت او بتنزیه دلالتی ضعیف است گویا
که مراد امام از ضعیف دلالت بر تنزیه است که بعد او و هو السمیع
البصیر آمده و وجود کاف در او چه معنی او با وجود کاف لیس
مثل مثله شیء انگاه فرموده که و ذکر کردند انواع فواید در
انزال متشابهات و دیگران فواید فرموده و در فائده که آخر
فوائدست گفت که او اقوی از جمیع فوائدست و غرض ما
ایراد آن فائده است لا غیر و فائده اینست چون قران مشتمل
است بر دعوت خواص و عوام و عقول عوام قوی نیست
بر ادراک حقایق عقلیه محض پس هر کسی از عوام که در اول
الامر بشنود اثبات موجودی که نه جسمست و نه متحیز است
و نه مشار الیه است گمان برد که آن عدم محض است پس در
تعطیل واقع شود پس اصلح آن بود که عوام مخاطب شوند
بالفاظی که دلالت کند بر بعضی از آنچه مناسب باشد بآنچه
ایشان تخیل کرده اند و مخلوط باشد بآنچه بر حق صریح دلالت
کند تا این موضع ترجمهٔ کلام امام فخر الدین رازیست و امام
غزالی رضی الله عنه در کتاب الجام العوام فی علم الکلام بر همین
فائده اقتصار کرده در انزال متشابهات بلکه فائده انزال

انزال متشابهات همین داشته لاغیر وعلی هذا الکلام حضرت
شیخ رضی الله عنه عین این معنی باشد فاما چون در اسلوب
تعبیر مغایرتی واقع شده لهذا قاصران از درجهٔ ادراک توهم ناصواب
کرده اند وعلی هذا تشبیهی از برای فهم عوام جائز داشته اند
همانست شیخ فرموده که نوح علیه السلام جمع میان تشبیه
وتنزیه میکرد وقوم خود را بهر دو دعوت میکرد واجابت او میکردند
وبیان آن تفصیلی با طلب میکند بباید دانست که قوم نوح
از عبده اصنام بودند وعبدهٔ اصنام دو نوعند نوع اول
در کمال تنزیه بودند چنانکه تنزیه ایشان بمرتبهٔ افراط رسیده
بود وعبادت اصنام بواسطهٔ افراد در تنزیه واقع شد بیانش
آنست که ایشان میگفتند برما عبادت واجبست وصانع
عالم چون در کمال تنزیه وتقدیس است مارا قابلیت وصلاحیت
وعبادت او نیست پس ما عبادت ملائکه که مقربان اویند میکنیم
وچونکه ملائکه نمی بینیم عبادت ایشان نیز متعذر است پس ما
عبادت کواکب میکنیم که هیاکل وابدان ملائکه اند وهرکه تقرب
بجسد کسی کند همانا که تقرب بروح او کرده باشد وچونکه معبود
دائما می باید که در نظر باشد وحاضر باشد تا عابد هر وقتی که
خواهد عبادت او کند ودائما مشاهده او کند وکواکب گاهی
طالع وگاهی غاربند پس از برای هر کوکبی صنمی باید ساخت
تاکه آن صنمی را عبادت کنند وغرض عبادت کوکبست
وغرض از عبادت کوکب عبادت ملائکه است وغرض از عبادت

از عبادت ملائکه عبادت صانع عالم است پس ظاهر شد که
این مذهب از کمال افراط در تنزیه پیدا شد نوع دوم در کمال
استغراق وانهماک بودن در ملاحظهٔ اجسام وجسمانیات
چنانکه تصور مجردات مطلق نمیکردند بلکه وجود مجردات را محال دا
دانسته اند چنانکه مجسمه در ملت ما واین طائفه دو نوعند
نوع اول بوجود صانع عالم قائل بودند فاما از کمال تجسم
او را نوری در کمال عظمت میدانستند وملائکه را انواری
چند مختلف در صغر وکبر پنداشتند پس صنمی بغایت عظیم
ساختند واورا بانواع جواهر ومعادن مزین کردند واورا تمثال
صانع عالم جل جلاله کردند اصنامی دیگر مختلف در صغر وکبر
ساختند در مثال ملائکه وعبادت اصنام میکردند وغرض عبادت
صانعست وقران مجید از حال این دو طائفه خبر داده قوله تعالی
ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی نوع دوم معطل بودند بوجود
صانع عالم قائل نبودند ومؤثر در عالم عناصر کواکب میدانستند
وبعلم نجوم وخواص ایشان بغایت عالم بودند پس رصدها وضا ئی
چند کردند وملاحظات عدیده واز برای هر کوکبی صنعتی
ساختند که طلسم باشد در تأثیر در امور واز برای هر طلسم
بخورات مخصوصه وعزایم مخصوصه در اوقات مخصوصه پیدا
کردند وچون آن مناسبات را رعایت میکردند آثار عجیبه
از آن طلسمات ظاهر شد وعبادت اصنام میکردند وغرض از آن
ایشان عبادت کواکب بود وکواکب را آله عالم می گفتند وشمس را اله الآلهه

می نامیدند سبحان ربک رب العزة عما یصفون و سلام
علی المرسلین پس معلوم شد که عبده اصنام سه قسمند نوع
اول از افراط در تنزیه کافر شدند نوع از کمال تفریط بتشبیه کافر شدند
و نوع سوم از کمال بلادت و استغراق در اجسام معطل شدند
و ظاهر آنست که الله اعلم که قوم نوح هر سه نوع بودند و چون در علم
قدیم حق تعالی چنین بود که قوم نوح ایمان نیاورند و بکفر و ضلالت
بمیرند لاجرم چنین تقدیر فرمود که دعوت نوح قوم خود را چنین
باشد که سبب زیادتی گمراهی ایشان گردد کما قال فلم یزدهم
دعائی الا فرارا پس نوح گاهی دعوت بتنزیه فقط میکرد و چون مشبهه
قوم او تنزیه را می شنیدند از وی می رمیدند و گاه دعوت به
تشبیه فقط میکرد و چون منزهه قوم او ان تشبیه را می شنیدند
از وی می رمیدند و آن از مکر الهی بود لقوله یضل به کثیرا
نعوذ بالله من مکر الله پس اگر نوح در یک کلام جمع میکرد میان تشبیه
و تنزیه هر که آن کلام را می شنید از مشبهه و منزهه در وی چیزی
می دید که مناسب خیال اوست آنچنانکه سابقا از امام رازی
نقل کردیم پس بواسطه شنیدن آن مناسبت اقبال میکرد
و قبول می نمود و فرار نمی کرد و لهذا ایمان نیاورده بنوح از قوم
او الا جماعتی قلیل و ندا آمد که انه لن یؤمن من قومک الا من
قد آمن پس اگر نوح علیه السلام جمع میکرد میان تشبیه و تنزیه
درین کلام آنچنانکه محمد صلی الله علیه و سلم جمع کرد میان تشبیه
و تنزیه درین کلام که آیت لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر است

است البته ایمان باو می آوردند آنچنانکه امت محمد صلی الله
علیه و سلم ایمان آوردند پس جماعتی که فطرت ایشان
مقتضی تنزیه محض بود ایمان باو آوردند مثل معتزله اگرچه باعتزال
گمراه شدند فاما کافر نیستند بلکه از ورطهٔ کفر خلاص شدند
و ربقهٔ اسلام در گردن آویختند و در سلک امت اجابت داخل
شدند و جماعتی که فطرت ایشان مقتضی تشبیه صرف بود ایمان
باو آوردند مثل کرامیه اگرچه بواسطهٔ تشبیه گمراه شدند فاما
کافر نیستند بلکه از مهلکهٔ کفر نجات یافتند و قلادهٔ اسلام در
گردن در آویختند و در سلک امت اجابت در آمدند پس غایت
ما فی الباب اینست که این هر دو طائفه مبتدع شدند و شریعت
نسبت بخیر اسلام بغایت قلیل است و جماعتی که فطرت ایشان
در کمال اعتدال بود مثل سنت و جماعت چون دیدند که محمد صلی الله
علیه و سلم در دعوت خود جمع میان تشبیه و تنزیه کرد سر ایراد دانستند
و وضع کل شیء فی محله نمودند و دانستند که سر ایراد تشبیه آنست
که مردم جامد الطبع عدیم الفهم بتعطیل نیفتند اگرچه مشبه شوند و ضرر
تشبیه اقل است از ضرر تعطیل بما لا یتناهی و جماعتی که از اکابر
اهل سنت بودند و میان نظر و استدلال و کشف و احوال
جامع بودند دانستند که فائده انزال متشابهات آنست
فاما گفتند که مجرد آن موجب نسبت انبیا باظهار غیر واقع در
لباس واقع میشود و آن امریست بغایت شنیع خصوصا
در الهیات بلکه آن فائده تبعا و عرضا مقصود است نه بالذات

و مقصود بالذات آنست که بیان صفات باری و تجلیات
او کنند زیرا که صفات دو نوعست صفات تشبیهی و صفات
تنزیهی و عقل مجرد فکر و نظر بصفات تنزیهی میرسد اما مجرد
فکر و نظر بصفات تشبیهی نمیرسد و بعثت از برای اظهار
اموریست که عقل مجرد با و نمیرسد مثل اموری که بمعاد تعلق
دارد و اثبات جنت و نار حشری و حقیقت حشر و نشر جسمی
حقیقی و تعیین عبادات که در آخرت نافع و مناهی که در آخرت
ضارست و از انجمله صفاتی که باری تعالی بان متصف است
در نفس الامر فاما عقل مجرده با و نمیرسد مثل سمع و بصر و کلام
و لهذا الکابر اهل سنت اکثر آن امور متشابه را صفات حقیقی
زائد بر ذات داشته اند کما تقدم این در صفات است و اما تخیلات
چون توحیدی که سابقا در مقدمات و امثله معلوم شد لاجرم
صور جمیع عالم تجلیات او باشند انچنانکه در تحول مذکور شد
و علی هذا ایراد تشبیه مطابق نفس الامر باشد نه مجرد احتراز
از تعطلست فقط تا کذب رسول در الهیات لازم آید لضرورة
دفع التعطیل بلکه مراد اول و مقصود بالذات بیان آن نوع از صفات است
غایت ما فی الباب فائدهٔ دیگر لازم اوست و آن احترازست
از وقوع عوام در تعطیل و اگر مراد حق آن بودی که او را بصفات
تنزیهی فقط بشناسد در عقول کفایت کلی بودی زیرا که اکثر
عقول علما و حکما منطبعست بر قول بصفات تنزیهی و احتیاج
بانبیا در الهیات نبودی بلکه عقول سلیم ازیشان در الهیات

در الهیات مستغنی بودی و احتیاج نبودی الا در شرایع و امور
معاد فقط و حال آنکه الهیات اعظم و اشرف اجزای نبوتست
و چون رسل صلوات الله علیهم در الهیات اموری چند اوردند که عقل
مجرده بآن نمیرسد معلوم شد که آن امور از جمله الهیاتست که موقت
او واجبست در علم تحقیق هذا نهایة الکلام فی هذا المقام و اما باقی
کلام شیخ رضی الله عنه درین اعتراض جواب ازان بغایت
دقیقست و احتیاج میشود بتقدیم مقدمهٔ چند که سبب
تسهیل فهم گردد والله الموفق المعاین مقدمه کلام در معانی
کلام الله دو نوعست نوع اول تفسیرست و او را جهتست
بمدلول الفاظ از حیثیت لغت و صرف و نحو و معانی و بیان
و بدیع و سبب نزول و مقصود اول و بالذات اوست و هر که
این معنی تفسیری را نفی کند و دعوی آن کند که کلام معنی دیگر
غیر ان دارد او ملحد و زندیقست بلا شک نوع دوم تاویلست
بلسان اهل اشارت و آن طریق اولیا و علماء محققین است
فاما شرطهای چند دارد شرط اول آنست که معنی تفسیری
ظاهری را اعتقاد کنند و او را مقصود بالذات دانند شرط دوم
آنست معنی که بلسان اشارت گویند مخالف قواعد عربیت
نباشد بلکه موافق باشد اگرچه بعید متکلف باشد شرط سوم
آنست که منافی و مخالف ضروریات دینیه نباشد نزد
علمای صاحب فهم اطلاع اگرچه نزد علمای بی فهم کم اطلاع
مخالف نماید شرط چهارم آنست کسی که تاویل کند صاحب

دیانت باشد مثل شیخ روزبهان صاحب کتاب عرایس
التاویل و ابوعبد الرحمن سلمی صاحب حقایق التاویل و مثل
ابو الحکم ابن برجان و مثل شیخ محی الدین ابن العربی رضی الله
عنهم و صاحب الحاد و بدعت و فلسفه نباشد مثل شیخ شهاب
الدین مقتول صاحب کتاب الواح و کتاب حکمت اشراق و
مثل باطنیه و حروفیه اصحاب فضل الله حروفی و نقطویه اصحاب
محمود بسیخانی گیلانی و چون این شروط محقق کرده تاویل
او مسلم باشد و الا فلا و لهذا مولانا سعد الدین تفتازانی
در شرح عقائد فرموده که فاما ما یذهب الیه بعض المحققین
من ان النصوص علی ظواهرها و مع ذلک ففیها اشارات خفیة
علی دقایق تنکشف علی ارباب السلوک یمکن التطبیق بینها
و بین الظواهر المرادة فهو من کمال الایمان و محض العرفان سابقا
تلویحی در جواب اعتراض ششم بان رفته که نزد این طایفه
مقررست که جمیع اشیا ناطق حی عالم مسبح اند و آیاتی
چند و احادیث چند در اثبات آن مطلوب ایراد کرده شد
بنا بر آن میگویم جسد بنی آدم مثلا من حیث هو حیات
ذاتی دارد که بواسطهٔ آن حیات ذاتی رب خود را میداند
و تسبیح او میکند و اگرچه صاحب او برب خود کافرست
و هرگز او را تسبیح نکرده بلکه او را نشناخته و روح او که
نفس ناطقه است ازین حیثیت که او شیء است
و در عموم و ان من شیء الا یسبح بحمده داخلست

داخلست از حیثیت آن شیئیت او برب خود عالمست
و او را تسبیح میکند اگرچه او از ان معنی غافلست و این
معنی شبیه هست که افلاطون میگوید نفس بجمیع علوم
عالمست و جمیع معلومات در ذات او موجودست و تعلم
و کسب علوم عبارت از تذکرست و التفاتست
آنچه در وی حاصلست و لهذا چون مسئله بطریق
تعلیم در می یابد قبول او میکند و اگر در ذات خود آنرا
در نمی یافت کی قبول آن میکرد اما بواسطهٔ تعلق بجسد
و انهماک در شهوات از ذات خود غافل شده و از آنچه
در وست نیز ذاهل گشته پس او میداند که و نمیداند که
میداند و صوفیه این علم را فطری خوانند و باز جسد بنی آدم
من حیثیت تعلق الروح بجبات عرضی دارد و هر علمی که
بواسطهٔ جسد روح حاصل شود کسبی باشد نه بان معنی
که بطریق نظر و استدلال حاصل شده بلکه باین معنی که
بواسطهٔ جسد حاصل شد پس او باین معنی اعم از نظری
باشد و علی هذا جسد علم فطری دارد و الا غیر محا و روح
علم فطری دارد من حیث انها شیء من الاشیاء
المسبحة و علم کسبی دارد و جمیع اشیا بعلم فطری
موحدند خصوصا بنی آدم فطرت الله التی فطر الناس علیها
و کل مولود یولد علی الفطرة و بعلم کسبی کافر میشوند
فابواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه مقدمه گاه باشد که یکی از

محجوبان مثل عوام اهل ایمان و مراد از عوام درین مقام
غیر اهل ولایت است که ارباب تجلی و کشفند که از علم فطری
جسد خود خبر ندارند یا مثل کفار چون یهود و نصاری و عبده
اصنام سخنی گویند و یا فعلی کنند و سبب و مبدا آن سخن
علم فطری آن باشد و او را علم بآن علم نباشد و کاملی صاحب
کشف و تجلی مثل نبی و یا ولی آن سخن را شنود یا آن فعل را
بیند و داند که سبب و مبدا او علم فطری جسد آن محجوبست
یا علم فطری روح او اگرچه او از آن بیخبرست و آن کامل جواب
آن محجوبست بوجهی دهد که عبارت او دو وجه داشته باشد
وجهی مناسب علم فطری و وجهی مناسب آن محجوب
من حیث العلم الفطری و آن محجوب آن وجهی که مناسب
فطرت اوست بفطرت فهم کند و بفکرت از وی ذاهل باشد
و آن وجه که مناسب اوست بفکرت داند و او را مراد
پندارد و چون کاملی دیگر آن جواب را شنود وجهی که
فطریست داند و وجهی که فکریست نیز داند و گوید که آن
کامل ازین جواب دو معنی خواسته و این مردم نادان
چون این دو معنی را شنود یکی فکریست گوید که مراد
اوست و یکی که فطریست گوید که او بعید است یا غیر واقعست
سبب آن عدم موفقست بمقاصد کلام باید که ازین مقدمات
غافل نشود که بعد ازین در اجوبهٔ اعتراضات آتیه خواهد آمدن و چون
این مقدمات بر خاطر ظاهر شد باید دانستن که قول شیخ رضی

رضی الله تعالی عنه در کلام نوح علیه السلام انی دعوت
قومی لیلا و نهارا یعنی لیل تنزیه و نهار تشبیه از باب
اشارتست نه از باب تفسیرست چه تنزیه نفی مماثلت
و مشابهت است و او امر سلبی و عدمی است پس
از ذات منزه چیزی مدرک نشد الا سلب و اما او در حد
ذات خود مدرک نشد چنانکه ظلمت عبارتست از شبست
امریست عدمی و در وی هیچ چیزی مدرک نمیشود الا عدم ادراک
پس شب تنزیه مناسب باشد و روز که عبارتست از نورست
امری وجودیست و وجود مدرک میشود و بواسطهٔ او چیزها
نیز مدرک میشود و تشبیه کما تقدم اثبات صفات
وجودی حقیقی است مثل سمع و بصر و کلام و ید و
غیرها و صفات وجودی ظهوری دارد پس مناسب
روز نور باشد و قس علی هذا قوله فی قوله ثم انی اعلنت
لهم و اسررت لهم اسرارا اعلان تشبیه و اسرار تنزیه و
اما قول شیخ رضی الله عنه پس دانستند علماء بالله آنچه
اشارت کرده باو نوح علیه السلام در حق قوم خود از ثنا
و ستایش بر ایشان بزبان مذمت و بدگویی چون
حق تعالی تقدیر کرده بود در ازل الازال که قوم نوح ایمان
نیاورند و اصرار بکفر کنند از کمال غضب و قهر جلال
و مکر و استدراج الهی دعوت نوح چنان شد سبب
زیادتی گمراهی و ضلال ایشان گشت من قوله لیضل من یشاء

پس نوح گاهی تنزیه فقط دعوت میکرد و گاهی بتشبیه فقط
دعوت میکرد و چون کمال در جمع بود میان تشبیه و تنزیه
قوم نوح بعلم فطری جدی میدانستند که کمال در جمعیت
میان هر دو و اگرچه بحسب فطرت فکرت ازین معنی غافل
و ذاهل بودند لهذا ازوی فرار نمودند و اجابت دعوت او
نکردند و چون نوح علیه السلام از کمل رسل اولوا العزمست
این معنی ازوی مخفی نباشد البته پس ستایش ایشان
کرد من حیث الفطرت بلسان المذمة من حیث الفکرة و
گفت من دعوة ایشان کردم در روز بتشبیه و در شب
بتنزیه پس دعوت ایشان را زیاده نکرد الا گمراهی از حیثیت
فکر و عقل که قاعدهٔ تکلیف است سؤال اگر گویند که رسول
از برای هدایت و نجات مبعوث شست نه از برای گمراهی و هلاک
دیگر چون تنزیه فقط تقیید و تحدیدست و تشبیه فقط نیز
تقیید و تحدیدست آنچنانکه سابقا مقرر شد و آن نسبت
بجمع میان هر دو نقصانست پس مقام نوح ازان منزه است
جواب بعثت رسل اولا و بالذات از برای هدایت و نجات است
اما از بعثت ایشان ثانیا و بالعرض گمراهی و هلاک بعضی
لازم می آید و تنزیه فقط مرتبهٔ عظیم است و از مراتب
کمالست و تشبیه دو نوعست نوع اول مذمومست
و آن تشبیه حقست بخلق در ذات چنانچه مجسمه را واقعست
و او کفرست اقل مؤمنان امت نوح ازان بری است که این

این نوع تشبیه باو منسوب باشد چه جای حضرت نوح علیه
السلام نوع دوم محمودست و مشروع و آن تشبیهی است
که سابقا مکررا مقرر و محرر شد فتذکر و تشبیه باین معنی فقط
مرتبهٔ عظیم است و از مراتب کمالست و اکمل ازین دو مرتبه
مرتبهٔ جمعیت میان تشبیه محمود و تنزیه و این مرتبه خاصهٔ
محمد است صلی الله علیه و سلم زیرا که او از نوح اکملست
و اول رسل نوح بود علیه السلام و آخر رسل محمدست
صلی الله علیه و سلم شیخ رضی الله عنه درین فص فرموده
که تنزیه فقط و تشبیه فقط فرقانست زیرا که فرقست میان
هر دو و جمع میان هر دو قرآنست و لهذا ما اختص بالقرآن الا محمد
صلی الله علیه و سلم و هذه الامة التی هی خیر الامة اخرجت
للناس لیس کمثله شیء جمع کرد میان هر دو و آن در
قرآنست کما تقدم فافهم و اما توجیه شیخ آیت لن نؤمن
حتی نؤتی مثل ما اوتی رسل الله الله اعلم حیث یجعل
رسالته بطریق اشارت امریست عجیب و طریقیست
غریب و منکران بی فهم کم علم درین باب طعن کلی کرده اند
و قبل از شروع در تحقیق آن بعضی از کلام شیخ در باب
اشارت نقل کنیم تا توطیه باشد از برای تحقیق آن
والله الموفق شیخ رضی الله عنه در باب رابع و خمسین
از فتوحات مکیه فرموده اند که اصحاب ما اصطلاح نکرده اند
در آن چیز که در شرح کتاب الله آورده اند الا بتعلیم الهی

علما و رسوم او را ندانسته اند پس اگر ازیشان سؤال
کنی که شرح آن چه گونه است گویند که او مانند قالست
آنچنانکه اگر کسی از امری از امور ضیق الصدر باشد
و در وی متفکر باشد و شخصی دیگر شخصی را نداکند که یا فرج ان
کس که ضیق الصدر بود وانرا بشارتی گیرد و گوید که فرج الله
عنی هذا الضیق آنچنانکه رسول صلی الله علیه و سلم کرد در حالت
مصالحه با مشرکین چون او را از دخول مسجد منع کردند یکی
از مشرکین نزد رسول آمد و نام او سهیل بود پس رسول الله
صلی الله علیه و سلم گفت سهل الامر و حال انکه پدر آنکس او را
سهیل از برای ان نام نکرده که آن امر سهیل شود بلکه او را
اسم علم ساخت تا که او بآن اسم معروف شود و از دیگران ممتاز گر
گردد و چون معنی اشارت نزد شیخ آن باشد پس معلوم شد که
معنی ظاهری آیت مقصود بالذات و این معنی که شیخ فرموده
ازین قبیل اشارتست و علی هذا کسی که از اهل مشاهده
وحدت حق باشد و تجلی او در اشیا و ظهور او در اشیا او
آنچنانکه سابقا محرر و مقرر شد و او درین فکر مستغرق باشد
بقول رسول صلی الله علیه و سلم هذه ید الله و اشارت
بدست مبارکت خود کرده در ضمیر او باشد و قوله تعالی وما
رمیت اذ رمیت ولکن الله رمی وان الذین یبایعونک
انما یبایعون الله فاجره حتی یسمع کلام الله ومن یطع الرسول فقد
اطاع الله ضمیر او باشد و قوله علیه السلام عن ربه کنت سمعه وبصره

وبصره ولسانه ویده ورجله حال او باشد و وحدت وجود او
آنچنانکه سابقا محرر شد مشهود او باشد و درین مجموع فرو رفته
باشد چنانکه غیر آن بر دل او لایح نشود و این آیت تلاوت کند
یا از کسی دیگر شنود بلا شک ولا شبهه در فهم منیر او آید که رسل
الله الله اند و توجیه آن بطریق نحو آن باشد که شیخ فرموده
است و تفصیل او آنست واذا جاءتهم آیة قالوا لن نؤمن
حتی نؤتی مثل ما اوتی یعنی چون آیت با ایشان آید گفتند
ایشان هرگز نیاوریم تا آنکه داده شویم مانند آنچه باو داده شده
یعنی رسول را صلی الله علیه و سلم رسل الله الله یعنی رسل الله
عین الله اند آنچنانکه در جواب اعتراض اول بیان کردیم معنی
سبحان من اظهر الاشیاء وهو عینها فتذکر اعلم حیث
یجعل رسالته یعنی او اعلم است بآن جای رسالت
خود میکند و محصل سخن آنست که کلام کفار تمام شد
درین قول که لن نؤمن حتی نؤتی مثل ما اوتی اسم لم یسم
فاعله است مفعولی که قائم مقام فاعل باشد ضمیر عائد بر رسول
است ای لن نؤمن بایة حتی نؤتی مثل ما اوتی هذا الرسول
المبلغ ایاها و رسل الله الله جمله دیگر باشد چنانکه رسل الله
مبتدا باشد والله خبر او واعلم خبر مبتداء محذوف باشد یعنی
هو اعلم این وجه اشارتست درین آیت و او مفید تشبیه است
زیرا که بودن رسل الله عین الله تشبیه است اما نه حیثیت
جسم و روح و ماهیت ممکنه بلکه از حیثیت وحدت وجود کما تقدم

فافهم و وجه تغییر درین آیت آنست مفعولی که قایم مقام مفعول
فاعلست رسل الله است و الله مبتداست و اعلم خبر اوست
واین وجه مفید تنزیهست زیرا که بودن رسل الله غیر الله من حیث
الماهیة الممکنة جدا و روحا عین تنزیهست پس این آیت
بمعنی اشارتی و مبنی تعبیری تنزیه در تشبیه و تشبیه در تنزیه
باشد و علی هذا حضرت شیخ از طعن قاصران معرا و مبرا
باشد و سبب طعن ایشان عدم اطلاعست بر حقایق و
معارف این طائفه جواب اعتراض پنجم لفظ مکر در چند
موضع از کلام الله واقع شده و بالله تعالی مضاف شده
کما قال الله و مکروا و مکر الله و الله خیر الماکرین و قال الله تعالی
افأمنوا مکر الله فلا یأمن مکر الله الا القوم الخاسرون و مکر الله
تعالی نه از قبیل مکر بنی آدمست چه گونه مکر بنی آدم ملکه قبیحست که
سبب فریب دادن مردم میشود باینکه چیزی چند بنماید که غیر واقع
باشد تا مردم بآن مغرور شوند و در امری غیر ملایم شوند و آن ملکه
در حق باری تعالی محالست فاما نمودن چیزی که در واقع خلاف اوست
تا آنکس مغرور شود در حق باری محال نیست بلکه واقعست و در حق
بنی آدم اسم مکر بآن ملکه واقعست و در حق باری بآن نمودن
قال تعالی سنستدرجهم من حیث لا یعلمون و املی لهم ان کیدی
متین ایحسبون انما نمدهم به من مال و بنین نسارع لهم فی الخیرات
بل لا یشعرون و قال تعالی انما نملی لهم لیزدادوا اثما و چون
بموجب توحید ذاتی و وحدت وجودی که سابقا مقرر و مبرهن شد

شد حق تعالی عین ایشانست و باهمه است و قوله تعالی
و هو معکم اینما کنتم و ما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم الایة اشارت
باین معیتست پس دعوت بحق تعالی مجرد موقوف باشد که او از
جایی مفقودست و در جایی موجودست و دعوت عبارت
ازینست که مدعو را از انجا که حق درو مفقودست بآن جایی که
حق درو موجودست دعوت کنند چه حق تعالی در همه جا و با همه
شیئی موجودست زیرا که او مبدا جمیع اثار و احکامست کما
تقدم مرسل و مرسل الیه و رسول و رسالت و داعی و مدعو الیه
و دعوت طلب چهار چیز میکند و حال آنکه بحسب توحید ذاتی
همه یک شیئی اند لاجرم آن نمودنی باشد مخالف واقع اگر
کسی از نادانی تعدد حقیقی گمان برده همانا که دعوت در حق او
مکر باشد و اگر کسی از کمال عرفان داند که تعدد حقیقی نیست
بلکه موجود حقیقی یکیست و وجوه اعتبارات او نسبت بماهیات
مختلفه است و بهر وجهی و اعتباری حکمی دارد و دعوت
او وجهی بوجهی و اعتباری باعتباری واقعست پس دعوت
در حق او مکر نباشد فاما دعوت ازین حیثیت که طالب
تعددست در اول نظر مکرست تا آنکه توفیق رفیق او شود
و بعین تحقیق وجوه و اعتبارات را مشاهده کند آنگه
حیثیت مکر زائل شود و شیخ دعوت را بآن اعتبار مکر
گفت و لا محذور فیه فافهم و قول شیخ رضی الله عنه قوم نوح
در مکر خود گفتند که بهتهای خود را ترک مکنید تا آخر اعتراض اشارت

بظهور حق در اشیا چنانچه سابقا در وحدت وجود و توحید
ذاتی مقرر شد و اشارتست بعلم فطری جسدی و روحی که
پیش ازین محرر شد و علی هذا لسان حال دعوت چون بمکر نموده
لقد وست کما تقدم دعوت کرد لسان حال وحدت از حقیقت خود
بموجب فطرت ایشان از ایشان بگفتار قولی سر بر زد وایشان
من حیث الفکر ازین معنی غافل و ذاهلند آنچنانکه در مثل مشهور هست
که زمین بمیخ گفت که چرا مرا می شکافی میخ باو گفت که از آن
کسی سوال کن که مرا می کوبد قالت الارض للوتد لم تشقنی قال
سل من یدقنی این سؤال واین جواب را ازیشان
فهم میکنند ومیخ وزمین از آن بیخبرند همچنین این معنی را
از قوم نوح کامل مشاهد تجلی وحدت در می یابد وایشان
ازین معنی بی شعورند وچون حق تعالی مبدا آثار و احکام
جمیع اشیاست وسبب آن مبدئیت با همه اشیا مقارنت
ومعیت دارد وخواه مسجد وخواه دیر و بتخانه خواه کعبه
وخواه بت کما تقدم فی وحدت الوجود لاجرم در هر عابدی و هر
معبودی وجهی خاص دارد کما تقدم پس عارف کامل حق را
در همه اشیا مشاهده میکند ما رایت شیئا الا رایت الله
فیه اشارت باین معنیست اگر یک شیئی از اشیا از وی
خالی وعاری دارد همانا که اورا از معرفت بحق آن مقدار
فوت می شود که در آن شیئی بود سخن شیخ را باین محل
باید کرد نه بآن محل که از وی لازم آید که بت پرستی حقیقت
حقیقت نعوذ بالله من ذلک و علی هذا فطرت بت پرست
الٓهی غیر حق نمیداند فطرت الله التی فطر الناس علیها اگرچه
بت پرست ازین معنی بحسب فکرت غافلست و بیخبر و
فطرت او من حیث هی حق را در جمیع اشیا مشاهده
میکند وفکرت او من حیث هی همه اشیا را غیر مطلق ومباین
محقق حق را میداند پس فکرت او بت را من حیث المغایرة
می بیند و عبادت میکند کافر میشود و فطرت او بت را
من حیث عدم المغایرة می بیند وحق تعالی من حیث
وجهه الخاص کما تقدم عبادت میکند وتسبیح بحمد او میکند
وان من شیء الا یسبح بحمده حتی الکافر من حیث
فطرته فانه شیء من الاشیاء وان کفر به من حیث فکرته فالکافر
یسجد لله من حیث فطرته طوعا وکرها ومن حیث فکرته کرها
ولله یسجد من فی السموات والارض طوعا وکرها اشارت باین
معنیست فافهم ولا تتوهم والله سبحانه اعلم جواب اعتراض ششم
چون قوم نوح من حیث الفطرة عالمند بحقایق اشیا و بمجد
هر باری تعالی و مانع ایشان از شعور بآن امر فطری تعلق
جسدانی وارتباط هیولانی که موجب فکرت رویت سائر
معارف فطریه بود لاجرم چون غرق شدند آن علاقه منقطع شد
پس شعور بعلوم فطریه ومعارف جبلیه ایشان را واقع شد
وبدا لهم من الله ما لم یکونوا یحتسبون حق تعالی در حق کافر فرمود
فکشفنا عنک غطاءک یعنی جسدک فبصرک الیوم حدید ولهذا

کفار بعد الموت صدق انبیا میدانند وحق تعالی را کما
ینبغی للبشر می شناسند ومعلوم می کنند که آنچه در دار دنیا
اعتقاد کردند همه باطل بود وحق خلاف او فاما آن علم
در آن وقت سبب نجات از جهنم نمیشود بلکه سبب کمال
حسرت وندامت میشود نعوذ بالله من ذلک ولهذا یوم قیامت را
یوم تغابن ویوم الحسرة نامست پس قوم نوح برین تقدیر در
بحار علم بالله غرق شدند اگرچه سبب سعادت اخروی نشود
اما علم ایشان بعد الموت فطری جبلیست فقط ورای آنچه از
علم فطری ندارند چه علم فکری موقوف تعلق بجسدیست سؤال
اگر گویند که قوله تعالی ومن کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی
واضل سبیلا منافی این معنی است جواب مراد آنست
الله اعلم هرکه درین عالم دنیوی شقی بود یعنی متصف بشقا
او در آخرت شقی خواهد بود بلکه از وی بتر چه او در دنیا شقی
بالقوه بود از جهت اتصاف او باسباب شقاوت فاما معذب
نبود ودر آخرت شقی بالفعل است چه او معذبست
والله سبحانه وتعالی اعلم بمراده ونعوذ بالله من الاشقیاء
حالا ومآلا وچون قوم نوح را آن علم فطری که در ذات
ایشان کامن بود ظاهر شد وخدا را باز شناختند ود
دانستند که او مبدأ آثار واحکامست علی الاطلاق هر آینه
در وی فانی شدند چه علم بتوحید موجب نفی تعدد است
اگرچه آن علم در آن حالت سبب نجات نگردد چون حال

حال حصول این باین اسلوب مر ایشان قیاس کرده شود
بحال ایشان در دنیا که عدم علم بود وکفر ومعصیت
بود البته حال حصول علم هرچند که سبب نجات نشود از
حال عدم حصول او ارفع واشرفست پس غرق ایشان
وعدم خروج ایشان از آب رحمت عظیم باشد چه اگر بیرون
می آمدند بانواع عصیان مشغول می شدند قال تعالی
ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه پس گناهان ایشان زیاده تر
می شد ومستحق عذابی می شدند که از آن عذاب که
بعد از غرق در آید اشد واعظم باشد ودیگر اگر بیرون
می آمدند از ظهور علم فطری جبلی بحق تعالی ووجود و
بعالم محروم می شدند ولهذا الشیخ فرموده که اگر ایشانرا
بساحل طبیعت یعنی جسد عنصری بیرون آورد یعنی غرق
نمیکرد ایشانرا از آن منزلهٔ رفیعه فرود می آورد وعلی هذا
فلا اشکال بعد آن علم حقیقة الحال جواب اعتراض هفتم
حمد حق بنده را ظاهرست در وی اشکالی نیست فاما عباد
حق بنده را خالی از اشکالی نیست ومعنی آن از معنی
عبادت ظاهر میشود وعبادت در لغت طاعتست وانقیاد از برای
امر مطاع وچون اولیا اطاعت امر حق تعالی کما ینبغی نموده اند
حق تعالی نیز اجابت دعای ایشان کرده وهرچه از وی طلب
کردند روا داشته کما ورد رب اشعث اغبر ذی طمرین لا یؤبه به
لو اقسم علی الله لابره وقبول داشتن مطلوب اطاعتست

بلا شک قال ابو طالب لرسول الله صلی الله علیه وسلم
ما اطوع لک ربک یا محمد فقال له رسول الله صلی الله علیه
وسلم وانت یا عم ان اطعته اطاعک ومیان امر و دعا در معنی
فرقی نیست اگرچه بحسب اصطلاح طلب فعلی یا علی از ادنی
امرست کقوله تعالی اقم الصلوة واز ادنی با علی التماس
است و دعا کقوله تعالی رب اغفرلی ولوالدی وامتثال
امر بصلوة طاعتست وامر بمغفرت نیز طاعتست وطاعت
طاعت بنده عبادتست وچون معنی ظاهر شد امر لفظ آسان
باشد فاما خالی از غرابتی نیست و در علم بدیع این نوع را
مشاکله گویند زیرا که اطاعت حق بنده را عبادت نگویند
بلکه اجابت گویند فاما چون در صحبت شیئی آمد که از وی
بعبادت تعبیر میکنند او را نیز بطریق مشاکله گفته کما قال تعالی
تعلم ما فی نفسی ولا اعلم ما فی نفسک پس لفظ نفس
بر حق اطلاق کرده وقال قال الشاعر نظم قالوا اقترح
شیا نجد لک طبخه قلت اطبخوا الی جبة وقمیصا پس لفظ
طبخه بر خیاطت اطلاق کرده وعلی هذا الاشکال الاعنو
الجهال جواب اعتراض ششم مراد از غذا چیزی است که سبب بقای
وجود گردد خواه آن از چیز حسی باشد مثل اطعمه واشربه
وخواه از معنوی وچون سبب وجود بقا بنده ذات حقیقت
زیرا که او کما تقدم مبدا آثار واحکامست لاجرم او غذای
ما باشد وچون ظهور خالقیت و رازقیت و مصوریت و بالجمله

وبالجمله جمیع اسما و افعال مثل مبدع و موجد و مکون بی مخلوق
و مرزوق و مصور و مبدع و موجد و مکون ثبوتی ندارد لا تقدیرا
ولا وجودا هرآینه ما سبب وجود و بقای آن اسما باشیم پس ما
غذای او باشیم در ثبوت اسما و افعال و چنینند فلا اشکال
اگرچه این عبارت خالی از غرابتی نیست والله اعلم جواب
اعتراض هفتم بدان جعلک الله من اهله آنچنانکه حق تعالی مبدا آثار
واحکام ماهیات خارجیه است او مبدا آثار واحکام ماهیات
ذهنیه است بنسبت و آنچنانکه او من حیث المبدئیة للآثار
والاحکام الذهنیة مقارن ماهیات ذهنیه است فهو مع الموجودات
الذهنیة کما هو مع الموجودات الخارجیة بلا فرق وچون اعتقادات
بنی آدم در حق باری تعالی و تقدس مختلف است هرآینه
صور علمیه او در هر ذهنی مختلف باشد چه صورت معلومیه حق
حق در ذهن فلسفی مثلا آنست که او موجبست و بسمیع و بصیر
و کلام متصف نیست و صفات او عین ذات اوست
وجود او مفهوم و صورت معلومیه اوست در ذهن اشعری برعکس
اینست و هکذا سائر صور که در اذهان سائر بنی آدمست
و هر صورتی از آن صور موجودیست ذهنی و مبدا آثار واحکام
او در ذهن حقیقت کما تقدم پس آن صور ذهنیه مجالی و مظاهر
او باشند در ذهن آنچنانکه موجودات خارجی مجالی و مظاهر
اویند در خارج وچونکه او در حد ذات خود از جمیع قیود و
حیثیات مطلقست و بی قیدست و بحسب قوابل مقید

میشود انچنانکه در مثال نور و آبگینه‌های مختلفة الالوان گفته
شده لاجرم عارف محقق حق را آنچنان اعتقاد باید کرد
که او بذاته ظاهرست در جمیع صور اعتقادیه و هیچ صورتی
از وی خالی نیست با وجود که او از جمیع لوازم و توابع آن صور
در حد ذات خود منزه و مقدست و هر کسی از و بقدر استعداد
و طاقت خود دانسته وادیست که بصور جمیع اعتقادات ظاهر شد
پس هیچ اعتقادی از وی خالی نباشد اما او در اعتقادی دون
اعتقادی محصور نیست پس ذهن و فهم آن چنان عارف
هیولانی باشد در حد ذات خود مطلق و بی رنگ و بی قید
و بی صور تست و بجمیع صور اعتقادات متلبس میشود و هیچ
منافاتی و مباینتی بهیچ صورتی از صور اعتقادات ندارد
و علی هذا چون حق تعالی در روز قیامت در صور تجلی کند
و در بعضی از صور او را انکار کنند و در بعضی از صور او را اقرار او را نه
آن عارف که او را بصورتی از صور مقید و محصور ندانست بلکه او را
در جمیع صور مشاهده کرد در آخرت او را در جمیع آن صور شناسد
و در هیچ صورتی او را انکار نکند چه آن صوری که حق تعالی
در وی تجلی میکند در روز قیامت صور معتقدات است هر کسی
که صورت معتقد خود دید با و اقرار میکند و الا انکار میکند و عارف
مطلق الاعتقاد و هیولانی فهم صور معتقدات را کما کان فی الدنیا
قابلا لها کذلک یکون فی الاخرة مقرا بها والله اعلم **جواب اعتراض دهم**
بدان جعلک الله من اهل الیقین که عقلا و اصحاب اهل تقلید حق را

حق را آنچنان تصور کرده اند که مناسب فهم و ادراک
ایشانست پس ایشان بحسب فهم و ادراک تتبعی کلی
نموده اند و صورتی در ذهن خود داشته اند و آن صورت را
که زچیزهایی که نزد ایشان بدست مقدس و منزه کرده اند
و بچیزهایی که نزد ایشان خوبست موصوف ساخته اند پس
در حقیقت آن صورت مصنوع و مخترع ایشانست و مجعول
و معقول ادراک و فهم ایشانست و اگر در معتقدات
هفتاد و سه فرقهٔ اسلامیه تأمل کنی و در معتقدات
فرق یهود و نصاری و مجوس و عبدهٔ اصنام و صابئین
نظر شافی نمایی این معنی نزد تو ظاهر میشود چه هر یکی
ازین فرق بحسب قابلیت و فهمی که دارد حق را بوجهی
تصور کرده که نزد او مستحسن است و دائما حمایت و رعایت
او معلوم خود نماید و بدیها را از و نفی میکند و خوبیها را بوی نسبت
میکند و معلوم غیر خود را نفی میکند و بدیها را با و نسبت
میکند و خوبیها را از و نفی میکند ولا یزالون مختلفین
الا من رحم ربک و هم الانبیا والاولیا والراسخون فی العلم
زیرا که انبیا و وارثان ایشان از برای حق صورتی معلومه
و عقیقی خاصه از پیش خود اختراع نکرده اند بلکه عقول و اذهان
و افهام خود را از فکر مطهر ساخته اند و توجه بتعریف الهی کرده اند
کما قال تعالی انما اتبع ما یوحی الی من ربی و قال علیه
السلام لا احصی ثناء علیک انت کما اثنیت علی نفسک

پس حق تعالی را بنظر و فکر نشناخته‌اند تا معلوم ایشان مصنوع
ایشان باشد بلکه حق بتعریف الهی اما بالوحی للانبیاء او
بالالهام للاولیاء شناخته اند و چون این مقدار معلوم شد
کلام شیخ ظاهر و زاهر باشد و چون صورت مجعول و معقول
بفکر ممکنی از ممکناتست و موجودی از موجودات ذهنیه است
لاجرم حقیقت او در علم الهی ثابت باشد و وجود او در ذهن
بواسطهٔ حقیقت کما تقدم که حق مبداء آثار و احکام خارجیه
ذهنیه است لهذا الشیخ فرموده که رحمت الهی حق مخلوق
در اعتقاد انرا عینی ثابته دید پس اورا رحمت کرد بایجاد یعنی
اورا موجود گردانید در اذهان معتقدین و چون وجود حق
در اذهان و افهامست نه بحسب ذات منزه مطلقهٔ اوست
لهذا مختلفة الظهور شد بحسب اختلاف قابلیات اذهان و افهام
و نزد هر قومی بمقدار قوت ادراک ایشان ظاهر شد و لهذا
فرمود که انا عند ظن عبدی بی یعنی من نزد بنده ظاهر
میشوم بحسب گمان او نه بحسب ذات خود فلا یظنن بی الا خیرا
یعنی پس گمان نبرد الا بخیر و این معنی قول جنید ست رضی الله عنه
لون الماء لون انائه یعنی رنگ آب رنگ ظرفست چه آب
در حد ذات خود رنگی مخصوص ندارد و برنگ ظرفها ظاهر میشود
و آنچنانکه ذات مطلقهٔ حق تعالی در حقیقت خود از جمیع قیودی
و لوازمی که اذهان و افهام در وی تصور کرده مطلقست
و بحسب قابلیات اذهان و افهام ظاهر میگردد پس حقی که در

در دل گنجیده است آن حقیقتست که اذهان و افهام او را
اند نه آن حقیقت که ذات او مطلقست و او مبداء آثار و احکام
ذهنیه و خارجیه است چه او عین جمیع اشیاست کما تقدم
و در شئی نمی توان گفتن که او در خود می گنجد یا نمی گنجد زیرا که
در گنجیدن و عدم گنجیدن مغایرت شرطست پس آلهی که
در دل گنجیده است آنست که معتقد است کما قال وسعنی قلب
عبدی المؤمن نه الهی که او در خارج موجودست و مبداء اشیا ست
چه او منزه و مقدس از حلولست در دل و چون آله معتقدات
مظهر است لهذا آلت ملاحظه او واقع شد زیرا که صور ذهنیه
آلت ملاحظهٔ امور خارجیه است **جواب اعتراض یازدهم**
بدان جعلک الله من اهل المشاهدة که چیزی که او بذات خود قائم
باشد و در قیام خود بمحلی یا موضعی محتاج نباشد ذات
حقیقت فقط و آنچه او را نزد علماء رسوم جوهر خوانند و قائم بنفسه
دانند نزد این طائفه موجود نیست بلکه او امریست موهوم
و حقیقی است معدوم و عالم من اوله الی آخره مجموع اعراضست
سؤال اگر گویند که عرض بنفسه قائم نشود و البته او را موضعی می
باید که آن عرض در وی حال شود و قائم شود **جواب** عدم قیام عرض
مسلمست اما آنکه او را موضعی می باید که باو قائم شود بواسطهٔ
حلول او در و مسلم نیست بلکه عرض را چیزی می باید که او بذات
خود قائم باشد و سبب قیام عرض گردد اما حلول او در و
لازم نیست و آن چیزی که سبب قیام عرض است ذات

حقیقت ولهذا عرض بیش از یک آن در خارج موجودی نمی شد
ثم اگر عرض در خارج بیش از یک آن موجود می شد او را مو
موضعی می بایست که در وی حال شود و بسبب قیام باو
دو و سه و چهار آن و اکثر من ذلک در خارج باقی باشد
اما چون عرض در خارج بقا ندارد بلکه آن وجود و آن عدمست
او را بموضع احتیاج نیست بلکه او را بقیومی احتیاجست که
در آن وجود او در خارج سبب ظهور او گردد لا غیر و آن
قیوم ذات وجود مطلقست پس مارا بجز او لا یتجزی احتیاج
نباشد و بهیولی و صورت جسمی هم احتیاج نباشد و
اعراض در یکدیگر حال اند و با یکدیگر مجاورند و قیوم مجموع ذات
حقیقت و وجود ایشان در خارج یک آن بیش نیست
و در آن وجود ایشان در خارج یک آن بیش نیست
و در آن وجود معدوم می شوند پس آن آن هم طرف وجودست
و هم طرف عدمست ثم اگر وجود عرض در آنی بودی و عدم
در آنی دیگر بودی البته در آن آن محتاج بودی بموضعی که در
وی حال شود و بسبب قیام او گردد و لیس کذلک و تجدد
اعراض بدو طریقست اول آنست که عرضی معدوم شود
و عرضی دیگر مثل او موجود گردد و دوم آنست که یک
عرض معدوم شود و باز بعینه موجود شود و چون وجودی متغایر
لا جرم آن عرض نسبت بهر وجودی بغیر خودش باشد نسبت
بوجود دیگر پس صادق باشد که عرض موجود در آن ثانی غیر آن

غیر آن عرضست که موجود بود در آن اول لاختلاف الوجودین
و عاین آن عرض اولست زیرا او که اولا موجود و بعده معدوم شد
انگاه باری دیگر موجود گشت و علی هذا اعتراض مجاب باشد
باین وجه مکلف در دنیا بعینه همانست که در آخرت معاد شد
نه غیر او تا لازم شود که مکلف در دنیا غیر مثاب و معاقبست
در آخرت **تتمه** چون صفت جمال وجود عالم طلب میکند
و صفت جلال عدم عالم اقتضا میکند هر آینه عالم در هر آنی بصفت
جلال و قهر و غلبهٔ احدیت معدوم شود و بصفت جمال و رحمت
و غلبهٔ واحدیت باز موجود می شود و هکذا الی ابد الابد الی
غیر نهایة و طایفهٔ اشاعره که معظم اهل سنت و جماعت اند
و بتجدد اعراض قائلند و بر قواعد ایشان لازم می آید که جواهر
نیز متجدد میشوند مانند تجدد اعراض بیانش آنست که ایشان
اولا باین رفته اند که علت احتیاج ممکن بموثر حدوثست
نه امکان خلافا للفلاسفة و چون ازین معنی لازم آید که عالم
بعد از انکه موجود شد او را احتیاجی نماند بباری تعالی چنانچه
اگر عدم باری تعالی عن ذلک علوا کبیرا فرض کنند عدم او
وجود عالم را نکند زیرا که احتیاج عالم باو در حدوث بود و چون
حادث شد احتیاج نماند لهذا بتجدد اعراض قائل شدند
و گفتند که جواهر محتاجند باعراض در وجود یا در بقا یا در تشخص
و علی کل حال وجود جوهر بی عرض محالست چون جوهر دائما
بعرض محتاجست و عرض دائما متجددست پس عالم دائما

محتاج باشد بباری تعالی ویک آنی ازوی استغنا ندارد
واین حقیر خاکی میگوید که چون جوهر در وجود یا در بقا یا در تشخص
بعرض محتاجست پس وجود جوهر یا بقای او یا تشخص او
در هر آنی متجدد شود آنچنانکه وجود عرض متجدد شود زیرا که هذا الجوهر
مثلا ولیکن ج در وجود خود محتاجست بعلت تامه که مجتمعست
از چند جزو ولیکن تلک الاجزاء ا ب ج د مثلا و آخر آن اجزا که
بعلت تامه کامل گردد هذا العرضست ولیکن د پس هرگاهی
که هذا العرض که د مثلا معدوم شود و هذا العرض آخر که ج مثلا
موضع د شود و جزو آخر علت تامه گردد هر آینه آن علت تامه
معدوم شود و علت تامه دیگر پیدا شود زیرا که کل بعدم جزو معدوم
شود چه ا ب ج د علت تامه منفرده است و ا ب ج د علتی
تامه منفرده است غیر اول کما لا یخفی و چون علت تامه معدوم شود
لازمست که معلول نیز که وجود جوهرست مثلا معدوم گردد والا
یلزم المعلول مع عدم علة التامة وهو محال پس از تجدد عرض
تجدد علت وجود جوهر لازم می آید واز تجدد علت وجود جوهر
لازم می آید ضرورة وهو المطلوب سوال اگر گویند که جوهر بعرضها
محتاج است نه بعرض معین واز تجدد عرضها تجدد جوهر
لازم نمی آید چون عرض جزو علت گردد بالفعل البته متعین
و متشخص خواهد بود زیرا عرضها در خارج موجود نیست
الا در ضمن افراد که هذا العرض و ذاک العرض است یعنی اعراض
معینه مشخصه و آن عرض معین مشخص جزو علت تامه میشود نه عرض

نه عرض ما والسلام جواب اعتراض دوازدهم بدان جعل الله
قلبک بیت المعمور که نبی من حیث قربه الله وتخلقه باخلاقه
وقعوده علی بساط انسه فی مقعد صدق واخذه منه بلا واسطه
هو ولی ومن حیث تبلیغه ما امر به هو رسول و نبی و شک
نیست که طرف قرب بحق واخذ از وی بی واسطه اشرفست
از طرف پیغام رسانیدن زیرا که طرف اول جهت حقست
وطرف دوم جهت خلق وهذا ظاهر لا یحتاج الی زیادة بیان
والمباحث معاند او بلید والسلام جواب اعتراض سیزدهم
بدان رزقک الله النظر الی وجهه الکریم که چون باری تعالی
مبدأ جمیع اثار و احکام است واو ازین حیثیت مقارنت
ومعیت دارد بجمیع اشیا واو از حیثیت معیت عین
جمیع اشیاست کما تقدم سابقا فراجعه وتذکر لاجرم قول
باینکه او عین عیسی ابن مریمست فقط و حصر او در وی
موجب تقییدست حصرست وازین چند فساد لازم می آید
اول کذب زیرا که او عین همه اشیاست نه عین عیسی فقط
دوم حلول یا اتحاد یا تجسم باری تعالی لازم می آید و آن
کفرست بلا شک سیم قلب حقایق چه حقیقت باری
واجب الوجودست و حقیقت عیسی ممکن الوجودست
و وجود مقید پس حصر وجود حق در ذات عیسی کفر باشد
والسلام جواب اعتراض چهاردهم بدان جعلک الله لک
طریقا موصلا الیه امر و فرمان الهی دو نوعست نوع اول امر

کلامی تشریعی که بواسطهٔ رسل وانبیا واصل میشود
نوع دوم امر ارادی ایجادی که بمجرد ارادت ظهور می یابد
واگر امر ارادی موافق تشریعی میشود مکلفان امر تشریعی را
قبول میکنند وبجای می آرند والا فلا پس عصیان امر
تشریعی ممکنست بلکه واقعست فاما عصیان امر ارادی
محالست وجمیع عالم مطیع امر ارادی اند خواه جماد ونبات
وحیوان وخواه انسان وخواه ملک وجن وشیاطین وخواه مؤمنین
وکافرین زیرا که مراد حق هرگز متخلف نمیشود وچون صفات
دو نوعست صفاتی جلالی وقهری وصفات جمالی ولطفی
وهر دو نوع مظاهر ومجالی دارند چه مظاهر جلال وقهر کفارند
ومظاهر جمال ولطف مؤمنانند لاجرم اسباب شقاوت
وسعادت مقصود ومراد حق باشد واز جملهٔ اسباب
شقاوت وبعد وحرمان عبادت حقست در مظاهر کونیه
مثل اصنام وکواکب وآتش وغیرها وسبب سعادت
وقرب ووجدان عبادت حقست من حیث تجرده عن
المظاهر فی مرتبة وجوب وجوده وغنائه الذاتی عن العالمین
ودعوت جمیع انبیا ورسل باین مرتبه است ودعوت
شیاطین وجمیع کافرین وارباب هوا بمظاهرست ومجالی
واصل جمیع معاصی هواست پس او اعظم مظاهر جلال
وقهر باشد وچون صفات جلالی بی مظاهر جلالی صورت
نمیبندد لاجرم مقتضای ذات حق آن باشد که در جمیع صور

صور جلالی قهری معبود شود ومن حیث الامر التشریعی آن
عابدان را مظهر جلال وقهر گردانند وبالجمله چون ذات حق تعالی
مبداء آثار واحکام است وباهمه اشیا مقارنت ومعیت
دارد واصنام وکواکب وغیرها وچون ذات مستحق عبادتست
بالذات خواه در مظاهر وخواه در غیر مظاهر لهذا امر ارادی
چنان شد که ذات را در جمیع مظاهر عبادت کنند اگرچه
عبادت سبب شقاوت گردد لا یسئل عما یفعل وهم
یسئلون **جواب اعتراض شانزدهم** بدان نور الله عین
قلبک بنور معرفته در ما تقدم بیان آن شده که روح و
جسم را علم فطری هست وبان علم فطری خدا را دانند
واو را تسبیح میکنند فراجع وتذکر وبعد ازان بدانکه فرعون جواب
موسی علیه السلام گاهی از حیثیت علم فکری میداد وگاهی از
حیثیت علم فطری اگرچه فرعون بعلم فکری خبر از جواب فطری
نداشت وازان غافل وذاهل بود فاما عارف کامل صا
حب کشف انرا میداند وچون موسی علیه السلام در جواب
فرعون خدا را رب مشرق ومغرب ساخت وآن بلسان
اهل اشارت اشارتست باین که او عین عالمست چه
رب عبارتست از مربی ومنشی وموجد واو مبدا آثار
واحکامست ومبدا واحکام من حیث انه مبدا مقارن عینست
کما تقدم فتذکر وچون فرعون دعوی الوهیت کرد بلسان
علم فکری لسان علم فطری از وی سر بر زد واز حیثیت

وجه خاص که سابقا مبین شد بسخن درآمد فرعون ازان عالم
است و موسی که صاحب کشف است وتجلی ازان الکاهی است
وگفت که چون خدا را عین عالم ساختی ومن از جمله عالمم پس
من در دعوی الوهیت صادق باشم اگرچه تو نیز با من درین
امر شریکی فاما مرتبهٔ من مرتبهٔ تحکم است بحسب ظاهر چون
موسی علیه السلام این معنی را از فطرت فرعون فهم کرد او را
بان زبان جواب داد وگفت   اولو جئتک بشئ مبین
یعنی مرتبهٔ تحکم من دارم که معجز ظاهر توانم آوردن پس من اگر
آن معجز بیاورم تو در من تحکم خواهی کردن فرعون ملزم شد
وهیچ چاره نداشت الا این که بگوید آن معجزی که داری بیار
اگر از راست گویانی وفی الجمله این مکالمه بلسان فطرتست
والسلام **جواب اعتراض شانزدهم** بدان جعلک الله من الذین
لا خوف علیهم ولا هم یحزنون که رب در لغت صاحب ومالک
است رب الدار قال تعالی   اما احدکما فیسقی ربه خمرا
پس بحسب لغت جمیع مالکین اربابند وچون فرعون والله اعلم
مذهب دهریه داشت بوجود صانع عالم قائل نبود ومعطل بود
وخود را از جمیع مردمان اعظم واعلم میدانست خصوصا که
در مرتبهٔ تحکم وسلطنت بود لهذا گفت انا ربکم الاعلی و
علمت لکم من اله غیری وچون در آن زمان ودر آن مکان از
فرعون اعظم نبود در مرتبهٔ تحکم وتسلط ظاهری لهذا شیخ فرموده
که سحره صدق فرعون دانستند در آن گفتار که انا ربکم الاعلی بود

بود وانکار او نکردند بلکه باو اقرار کردند وگفتند انما تقضی
هذه الحیوة الدنیا یعنی حکم وتسلط تو نیست الا در دنیا
نه آنست که شیخ گفته باشد که سحره صدق فرعون در دعوی
الوهیت دانستند فافهم والله سبحانه وتعالی اعلم
الخاتمه بدان ختم الله لک بکل خیر که این فقیر حقیر خاکی مصنف
این کتاب ابو الفتح محمد ابن مظفر الدین محمد بن حمید الدین
عبد الله المشهور بشیخ المکی سی وهفت سالست که
خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام حضرت شیخ اکبر
وکبریت احمر وخاتم اصغر ونور ازهر ابو عبد الله محمد بن علی بن العربی
رضی الله عنه می نماید واقفال اشکال از خزائن معارف ایاب
او بمفاتیح اخلاص می گشاید اکنون با وجود تزلزل بال وتشوش
حال این مقدار از اجوبه سمت تقدیر وتحریر یافت توقع
از درویشان دلریش وعارفان نیک اندیش آنست
که در اصلاح زلل وسد خلل بکوشند وذیل عفو وستر را
بر هر آن قدم وهر زلق قلم بپوشند والله یقول الحق وهو
یهدی السبیل واین خاتمه مشتملست بر چند فصل
فصل اول در مناقب حضرت شیخ رضی الله عنه **ازانجمله**
آنست که او خاتم ولایت خاصهٔ محمدیه است صلی الله علیه وسلم
که بعد از وی هیچ ولی بر قلب محمد صلی الله علیه وسلم موجود
نشود واین منقبه اعظم مناقبست نزد اهل معرفت **ازانجمله**
آنست که مصنفات او در علم توحید وحدیث وفقه

نظما و نثرا قریب هزار مصنف است منها الفتوحات
المکیة قریب صد هزار بیت کتابست و تفسیر قران
دو مقدار از فتوحات است و نام او الجمع والتفصیل
فی اسرار التنزیل نهاده وغیران از مصنفات از انجمله آنست
که نه ماه طعام نخورده و آب نیاشامیده و خواب نکرده و
یک آن از توجه بحق تعالی غافل نشده چون نه ماه تمام شد
حق تعالی روحانیت منازل قمر بیست و هشتگانه را در
عالم مثال ممثل و مجسد گردانیده بصورت بیست و هشت
دختر بکر ظاهر ساخته و بحضرت شیخ ارزانی داشته که
ملک او شدند و شیخ بکارت همه را ببرد و از انجمله آنست که
فرموده شیخ رضی الله عنه در شهر تونس بوده و خلف
امام با جماعت نماز ادا می کرده از وی صیحهٔ بی اختیار صادر شده
و بیخود افتاده هر که آن صیحه را شنید از امام و مصلیان
وغیرهم تا آنکه زنانی چند که در بالای بام بودند و تفرج میکردند
همه بیخود شدند و بر زمین افتادند و آن زمان که در بالای
بام بودند و قریب کنار بام بودند از بام افتادند میان
صحن مسجد و هیچ ضرری بایشان نرسید و چون شیخ بخود
آمد همه بخود آمدند از انجمله آنست که شیخ فرموده که محبوب من
در خارج مجسد شد از برای من آنچنانکه جبرئیل علیه السلام
مجسد شد ابرای رسول صلی الله علیه وسلم و نمی توانستم که در وی
نگاه کنم و او بمن مخاطبه میکرد و من سخن او را می شنیدم و فهم میکردم

میکردم و مرا چند روز چنان کرد که مطلقا طعام نمیخوردم هر
بار هر که مائده را می آوردم بر کنار مائده واقف میشد
و بمن می گفت بزبانی که من آنرا می شنیدم تاکل وانت
تشاهدنی پس از خوردن ممتنع می شدم و در خود جوع
نمیدیدم و از وی ممتلی میشدم چنانچه فربه شدم و سطبر
شدم از نظر من باو و آن قائم مقام غذا می شد و اصحاب من
و اهل بیت من متعجب میشدند از فربهی من با وجود عدم غذا
زیرا که من روزهای بسیار می ماندم و هیچ چیزی نمی چشیدم
و هیچ جوع و عطش در نمی یافتم فاما محبوب من از مقابله چشم
من بدر نمیرفت اگر برمی خاستم او هم با من برمی خاست
و اگر می نشستم او نیز در می نشست از انجمله آنست که
که شیخ رضی الله عنه در مدینهٔ قرطبه بود حق تعالی او را
مطلع گردانید بر اعیان سائر انبیا و رسل از آدم تا
محمد صلی الله علیه وسلم چنانچه جمیع انبیا در مجلس
حضرت محمد صلی الله علیه وسلم حاضر شدند و هیچ کسی
از ایشان با شیخ متکلم نشد الا هود علیه السلام که او با
با شیخ متکلم شد و باو گفت که انبیا از برای تهنیت تو بختم
ولایت محمدیه جمع شدند از انجمله آنست که چون شیخ رضی الله
عنه بجوار حق پیوست بعد از چند روز روح مطهر او مجسم
شد و بخانه در آمد یکی از کنیزکان که شیخ را باو نظر عنایتی
بود شیخ را دید و نعره زد و گفت سیدی سیدی شیخ

با وی بسخن آمد و از حال او پرسید **از آنجمله** آنست که شیخ رضی الله
عنه صبی بود هنوز شارب او نرسیده بود و موی روی نیامده
بمرتبهٔ کشف و فیض الهی رسیده بود روزی در سن صبی
نزد قاضی قرطبه ابو الولید بن رشد رفت و او از اکابر حکما
و اعاظم علما بود و مصنفات او بی شمار است قاضی ابو الولید
چون شیخ دید از روی محبت و تعظیم برخاست و شیخ را
معانقه کرد و آنگاه گفت که نعم شیخ گفت که نعم قاضی شاد
و خرم شد چون شیخ فرح او را دید گفت که لا پس قاضی
منقبض شد آنگاه شیخ گفت که چون دید یدام را در کشف
فیض الهی آیا او آنچنانست که نظر و استدلال بما روی نموده
یا نه شیخ فرموده که نعم لا و بین نعم و لا تطیر الارواح من موادها
و الاعناق من اجسادها پس رنگ قاضی زرد شد و او را حز
افکل عارض شد و معنی اشارت شیخ را دانست و شکر
خدا کرد که در زمان خود کسی دید که در خانهٔ او در آمد و او جاهل
بود بمجرد دیدن عالم می شد بی درسی و بی مطالعهٔ و بی قرائتی
و بی مباحثهٔ و گفت که این حالتیست که ما در کتب او را
اثبات کرده بودیم فاما از کسانی که صاحب این حالت
بودند ندیده بودیم فالحمد لله الذی انا فی زمان فیه واحد
من ارباب الفاتحین مغالیق ابوابها **از آنجمله** آنستکه
شیخ الاسلام شهاب الدین بن عمر السهروردی صاحب
عوارف المعارف چون بشام آمدند ملاقات شیخ کردند

کردند فاما میان ایشان مکالمه و مخاطبه واقع نشد و
ساعتی بخموشی چنان نشستند آنگاه مفارقت کردند بعد از آن
جماعتی از شیخ الاسلام شهاب الدین عمر السهروردی بر
پرسیدند که شیخ محی الدین ابن العربی را چون دیدی شیخ
شهاب الدین فرموده که رایته بحرا لا ساحل له و در روایتی
آمده که رایته بحر الحقایق و از شیخ محی الدین پرسیدند که
شیخ شهاب الدین را چون دیدی شیخ محی الدین فرموده
که رایته رجلا مملوا من قرنه الی قدمه و در روایتی آمده که را من السنة
رایته طشتا من ذهب مملوا من السنة **از آنجمله** آنستکه یکی
از مریدان از شیخ الاسلام شیخ عز الدین ابن عبد السلام
التماس کرد که قطب و فرد و غوث جامع را باو بنماید
شیخ عز الدین روز بروز حواله میکرد روزی آن مرید
مبالغهٔ کلی کرد در آن ساعت حضرت شیخ محی الدین ابن
العربی رضی الله عنه درگذار بود شیخ عز الدین بشیخ محی الدین
اشارت کرد و گفت هذا هو القطب الغوث **از آنجمله** آنستکه
شیخ رضی الله عنه در شام سالهای بسیار اقامت
نمودند جمیع اهل شام از معتقدین و منکرین اتفاق کردند
و اجماع نمودند که درین مدت هرگز تکبیرهٔ احرام در جماعت
در جامع بنی امیة در صلوات پنجگانه از شیخ فوت نشد
و از آنجمله آنست که شیخ ابو اسحق فیروزابادی صاحب
قاموس اللغة کتابی در مناقب حضرت شیخ تصنیف کرده و نام او

اغتباط نهاده در آن کتاب فرموده که چون شیخ محی الدین
از مسودهٔ فتوحات مکیه فارغ شد اورا در بالای بام کعبه نهاد
زیر آسمان بی جلد و بی جزوبندی یک سال اورا در آن موضع
گذاشت بعد از یک سال اورا فرود آورد و یک ورق از جای خود
بدر نرفته بود و یک ورق تر نشده با وجود بادهای عظیم و بارانهای
عظیم که در مکه می باشد و در بلدهٔ دمشق بعضی از جهال پنج
بار زهر موش و زرنیخ را در چیزی نهاده و بخورد چنانچه این
حقیر بر هلاک مشرف شده توجه بحضرت شیخ کرده و روی
بارحم الراحمین آورده در آن ایام بعضی از ارواح با این
حقیر مکالمه و مخاطبه نمودند از ایشان احوال حضرت شیخ
پرسیدم بعد از قلیله آواز شیخ شنیدم و مدت دو روز
و دو شب تقریبا با این حقیر مخاطبه میکرده و ببرکت آن این
از سم الفار و زرنیخ خلاصی یافت ولله الحمد والمنه و مولانا
سعید احمد بندی المشهور بسعید لاله که از کمل اولیاء زمان
خود بود و در تبریز مسکن داشتند چند بار حضرت شیخ را
در بیداری دیده و حل بسیار مشکلات ایشان خصوصا
مشکلات فصوص الحکم کرده و حال حضرت شیخ با احباب خود
اینچنین است دائما حضرت نزد ایشان ظاهر میشود و با ایشان
مکالمه میفرماید و کل میسر لما خلق له و بالجمله حضرت شیخ از کمل
ورثهٔ محمدیین است و از اعاظم افراد الهیین است و تعداد
حالات و مقامات او از دائرهٔ تقریر و تحریر بیرون است و خوارق

و خوارق عادت آن نسبت بمقام حضرت شیخ نقصان عظیم است
و فی هذا الکفایه

فصل دوم

در ذکر سلسلهٔ حضرت شیخ
رضی الله عنه و الباس خرقهٔ حضرت شیخ خرقهٔ التصوف را از چند
کامل پوشیده منهم الشیخ جمال الدین یونس ابن یحیی العباس
القصار شیخ از دست او خرقه پوشیده در مکه مکرم مقابله
و او از دست شیخ وقت عبد القادر ابن ابی صالح بن عبد الله
الجیلی پوشیده و با او مصاحب شده و از وی آداب آموخته
و از دست ابوسعید المبارک ابن علی المخزومی پوشیده است
و او از دست علی بن محمد بن یوسف القرشی الهکاری پو
پوشیده است و او از دست ابو الفرج الطرسوسی
پوشیده است و او از دست ابی الفضل عبد الواحد ابن
عبد العزیز التمیمی پوشیده و او از دست ابی بکر بن خلف
ابن جحدر الشبلی رضی الله عنه و شبلی با ابا القاسم الجنید مصاحب
شده و ادب از وی گرفته و او از علی بن موسی الرضا گرفته
و او از پدر خود موسی الکاظم گرفته و او از پدر خود جعفر الصادق
گرفته و او از پدر خود محمد الباقر گرفته و او از پدر خود زین العابدین
علی گرفته و او از پدر خود امیر المؤمنین حسین گرفته و او از پدر
خود علی بن طالب گرفته و او از محمد صلی الله علیه و سلم گرفته
بی واسطه نیز گرفته و محمد صلی الله علیه و سلم از جبرائیل علیه
السلام گرفته و جبرائیل علیه السلام از حضرت الله جل جلاله
گرفته شیخ محی الدین رضی الله عنه از شیخ جمال الدین یونس

پرسیدند جبرائیل از خدا چه گرفته فرموده که من از شیخ عبد القادر
جیلی سؤال کردم که او از وی چه گرفت فرموده که اخذ عنه العلم
والادب ومنهم ابو عبد الله محمد بن القاسم بن عبد الرحمن التمیمی
الفاسی شیخ از دست او خرقه پوشیده واو از دست تقی
الدین عبد الرحمن بن میمون بن آب التوزری نیز پوشیده
وحضرت شیخ فرمودند که این هر دو شیخ فرمودند که خرقه را
از دست ابی الفتح محمود بن احمد بن محمود المحمود پوشیدند و
او از دست ابی الحسن علی بن محمد البصری واو از دست
ابو الفتح شیخ شیوخ واو از دست ابی اسحق ابن شهریار الکازری
واو از حسین با حسن الکاری واو از شیخ کبیر عبد الله بن خفیف
واو از ابی تراب نخشبی واو از شقیق بلخی واو از ابراهیم ابن
ادهم واو از موسی بن زید الراعی واو از اویس قرنی واو
از عمر بن الخطاب وعلی بن ابی طالب رضی عنهما وعمر وعلی از
رسول صلی الله علیه وسلم گرفته ومنهم الشیخ ابو الحسن
علی بن عبد الله بن جامع شیخ از دست او خرقه پوشیده
واو از خضر علیه السلام پوشیده ومنهم ابو العباس الخضر
علیه السلام با او بارهای بسیار ملاقات ومکالمات ومطارحات
نموده حکایت شیخ در باب خامس وعشرون از فتوحات
مکیه فرموده که خضر صاحب موسی علیه السلام الله تعالی عمر او را
دراز کرده الی الآن روزی شیخ من ابی العباس العربی کلامی فرموده
من در قبول آن توقف نمودم چون بمنزل خود باز گشتم شخصی دیدم

دیدم ابتدا بر من سلام کرد و گفت که یا فلان صدق کلام
ابا العباس فیما ذکر لک نزد شیخ که باز آمدم شیخ فرمود که
یا ابا عبد الله من محتاج شوم در هر مسئله بتو بگویم که خضر آید نزد تو
بتو گوید که فلانرا تصدیق کن پس دانستم که آن مرد خضر بوده
است وحکایت شیخ در آن باب فرموده که من در کشتی
بودم در میناء تونس مرا درد شکم گرفت در جنب کشتی
استادم وجمیع مردم در خوابند در بحر نگاه کردم از دور
شخصی در نور قمر واو در روی آب می آید تا آنکه بمن رسید
نزد من استاد وی پارا برداشت وبر یک پا استاد
پس پای او دیدم قطعا تر نشده بود آنگاه آن پا را فرود
آورد وپای دیگر را برداشت واو نیز تر نبود آنگاه با من
سخنی چند گفت وبسوی مناره رفت ومیان کشتی ومناره
بیشتر از دو میلست این مسافه را بدو یا سه گام قطع
کرد پس آواز او شنیدم که خدا را در بالای مناره تسبیح
میکرد صباح شد بشهر در آمدم بیکی از صالحین ملاقات کردم
بمن گفت که چگونه بود شب تو با خضر چه بتو گفت وتو با وی چه
گفتی حکایت شیخ در آن باب فرموده که بطریق سیاحت
بساحل بحر محیط رفتم وشخصی با من رفیق است وآنکار
کرامات میکند بمسجدی خراب در آمدیم که صلوات ظهر را
ادا کنیم پس جماعتی نیز از سائحان بآن مسجد در آمدند واز
بهر نماز آن شخصی که بر روی آمد وبا من در میناء تونس

متکلم شد از جملهٔ ایشان بود و چون نماز آخر شد آن شخص برخاست و در محراب حصیر صغیری بود او را گرفت و در هوا گسترانید نه گز از زمین بالاتر و بر آن حصیر ایستاد و آغاز صلوة سنت ظهر کرد من بیکی از آن سالکان سخن میگفتم چون آن سخن را دیدم که اینچنین کرد باو گفتم که نمی بینی که این شخص چه میکند من گفت که بسوی او برو و از وی سؤال کن پس بسوی او رفتم چون نماز آخر کرد این نظم از آن من بر وی خواندم **نظم** شغل المحب عن الهوی بستره • فی حب من خلق الهواء و سخره • العارفون عقولهم معقولة • عن کل کون ترتضیه مطهره • فهم لدیه مکرمون و فی الوری احوالهم مجهولة و مستره • گفت یا فلان من این را نگردم الا در حق کسی که منکر خوارق عادات است پس روی بآنکس آوردم و گفتم که چه میگوئی گفت که بعد از معاینه هیچ گفتنی نماند آنگاه نزد آنکس که با او سخن میکردم رفتم و گفتم که این چه کس است گفت خضر است علیه السلام

فصل سیم در ذکر اعتقاد شیخ رضی الله عنه بطریق اجمال اگر عبارات شیخ را درین باب ترجمه کنیم امر بطول میکشد پس اولی آنست که محصل آن اجمالا تقریر کنیم والله الموفق اعتقاد شیخ در باری تعالی آنست که او موجود حقیقی است و وجود او عین ذات اوست و کنه ذات او مدرک نمیشود و تعین او عین ذات اوست و او جزئی حقیقیست و صفات ثبوتی دارد مثل حیواة و علم و قدرت

و قدرت و ارادت و سمع و بصر و کلام و آن صفات عین اویند بحسب وجود خارجی و غیر اویند بحسب مفهوم و صفات سلبی دارد مثل لیس بجوهر و لا جسم و لا عرض و لا حال محال و لا یتحد بغیره و لا یتحد به غیره و او فاعل مختار است و موجب بالذات نیست اگرچه سبق علم ازلی بوجود بعضی از اشیا مستلزم ایجاب علمیست و معلومات او قدیمست در علم او و غیر متناهیست بالفعل اجمالا و تفصیلا کلیه و جزئیه اعتقاد شیخ در نبوت آنست که او مکتسب نیست و ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و جمیع کلام انبیا حق و بر ظاهر محمولست و مراد از کلام انبیا مفهوم اولست نه آنست که مفهوم باطنی دارد کما یقول الملاحدة مگر امثال مضروبه که مراد مفهوم اول نیست اعتقاد شیخ در عالم آنست که او حادثست لا فی زمان و نبود و شد و هیچ قدیمی نیست مگر ذات باری تعالی لا غیر و عرش و کرسی و ما فیهما فانی میشوند زیرا که عرش سقف جنتست و کرسی ارض جنتست و سموات سبع و ارضین سبع هالک میشوند و صورت ایشان متبدل میشود و مجموع آن جهنم میشود پس جوف کرسی فلک هشتم است و موضع جهنم است اعتقاد شیخ در حشر و نشر آنست که جسم عنصری که بموت هالک شد معاد میشود بعینه و حقیقت و روح باری دیگر باو متعلق میشود و در جنت یا در جهنم

ابد الابد مخلدست ونعیم حسی حقیقی غیر عقلی وغیر خیالی و
عذاب حسی حقیقی غیر عقلی وخیالی در جنت حسی حقیقی
ونار حسی حقیقی دارد وعذاب عقلی وخیالی آنچنانچه
فلاسفه میگویند نیز دارد اعتقاد شیخ در امور اخروی
آنست که صراط ومیزان وحوض وصحف وامثالها ما ورد
فی الکتاب والسنة جمیع آن حسی حقیقی ومعنوی وعقلی
ومثالی وخیالیست نه آنست که معنوی یا خیالی باشد
وحسی حقیقی نباشد اعتقاد شیخ در تکلیف آنست که
بنده هر چند که ولی وکامل وعارف ومشاهد وصاحب
تجلی باشد هرگز بمرتبهٔ نمی رسد که تکلیف از وی ساقط
شود مگر آنکه عقل او زایل شود بجنون یا بجذبه ودر آن
وقت قلم تکلیف از وی مرتفع شود والا فلا وهر که غیر این
اعتقاد کند کافر وملحد وزندیقست وجمیع امور شرعیه
برهمان حکمست که علمای ظاهری از فقها ومحدثین ومتکلمین
گفته اند نه آنست که حکمی دیگر دارد ورای آن حکم وجمیع
اولیا وعلما وعوام در احکام شرعیه متساوی الاقدامند نه
آنست که احکام شرعیه نسبت ببعضی واجب باشد ونسبت
ببعضی واجب نباشد آنچنانکه اسماعیلیه میگویند وصیت
والتماس ای عارف فرزانه وای عالم یگانه چون این رساله
سامی وکتاب گرامی ببصر حدید وقلب شهید تصفح فرمایی
ودر زوایا وخبایا او تامل شافی وافی کافی نمایی ودر مطاوی

مطاوی ومخابی او چیزی دریابی که مخالف نماید بقواعد
دینیه وعلوم یقینیه عجله مکن فانها من الشیطان ورفق را
رفیق خود ساز فانه من الرحمن ومراجعت ابواب
فتوحات مکیه ومصنفات غزالیه ومؤلفات رازیه بکن
فانها نعم الاخوان وآن کلمه که باطل نماست بمیزان انها
بسنج واز قول لا ادری مرنج فان فوق کل ذی علم
علیم والله الهادی الی صراط مستقیم وچون این وصیت را
قبول فرمودی وبموجب او عمل نمودی این فقیر عاصی
الخایف من یوم یؤخذ فیه بالاقدام والنواصی بثنای
جمیل وان لم یکن من ذلک القبیل یاد فرما وگاه گاهی اورا
در ادعیهٔ صالحه داخل نما والله وکیل علیک والام لعد ذلک
الیک فانک ما تلفظ ومن قول الا ورقیب عتید حاضر لدیک
فانظر ما تقول واحذر الفضول والله یقول الحق وهو یهدی
السبیل قال العبد الاصغر ابو الفتح ابن مظفر فرغت من تسوید
هذه الرسالة جعلها الله فی کفة حسناته بعد العصر یوم الاحد
ثامن عشر شوال ختم بالخیر والاقبال فی سنة اربع وعشرین وتسعمائة
الهجریة النبویة المحمدیة علی صاحبها افضل الصلوة والسلام بمدینه ادرنه
جعلها للمسلمین ءامنه آمین
٩٢٤
مم

تمام شد این رساله در آن مدد ز هجرت هزار وهشتاد ونه رفته بود

٦٠٠